Melchizedek: Gen 14,17-20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature

In this essay I intend to examine the biblical narrative on Melchizedek as translated and paraphrased in the Aramaic translations (Targums), and as interpreted in rabbinic tradition [1]. The biblical text in question will be principally Gen 14,18-20. Since the biblical text would lead one to believe that Melchizedek's encounter with Abram occurred in the Valley of Shaveh (Gen 14,17), I shall begin by an examination of this verse. While the name of Melchizedek does not occur in *Targum of Psalm* 110, in view of the importance of this text I shall also examine the treatment of Melchizedek in this psalm. Reference will also be made to *Targum of 1 Chronicles* 1,24 where the person of Melchizedek is implicitly referred to ("Shem *the high priest*"). With regard to rabbinic tradition, rabbinic texts will be our principle source. However, since some patristic texts also present or comment on current Jewish beliefs, or have traditions very similar to those of some Targumic texts, I shall draw on these Christian sources (Jerome, Ephrem the Syrian, Antiochene tradition) as occasion indicates.

I. Nature of the Targumic Evidence

The Aramaic translation of Genesis 14 has been preserved complete in *Targum Onqelos* (*Tg. Onq.*), in Codex *Neofiti I* (*Tg. Neof.*), and in the *Targum Pseudo-Jonathan* (*Tg. Ps.-J.*). Fragments of it have been transmitted in the so-called *Fragmentary Targums* (*Frg. Tgs.*),

(1) On this question see in particular A. Rodríguez Carmona, "La figura de Melquisedec en la literatura targúmica", *EstBib* 37 (1978) 79-102; J. J. Petuchowski, "The Controversial Figure of Melchizedek", *HUCA* 28 (1957) 127-136; id., "Melchisedech – Urgestalt der Ökumene" in Id., *Melchisedech. Urgestalt der Ökumene*. Festschrift Th. Herder-Dorneich (Freiburg/B. – Basel – Wien 1979) 11-37; M. Simon, "Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende", *RHPR* 17 (1937) 58-93; id, *Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne* (Paris 1962) 101-126; F.L.Horton, *The Melchizedek Tradition.* A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews (SNTSMS 30; Cambridge 1976); C. Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia.* Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C. – sec. III d.C.) (SRivBib; Brescia 1984).

which are contained in the manuscripts given the sigla PVNL. Shorter texts have also been preserved in the marginal glosses to *Tg. Neof.* (*Tg. Neof.* marg), and in some citations from the Targums in targumic dictionaries, such as the *Aruk* of Rabbi Nathan ben Yeḥiel of Rome (died 1106), the *Meturgeman* of Elias Levita (published in 1541), and in some medieval Jewish writers. Notable in this regard is Midrash Bereshit Zuṭa composed by Rabbi Shemuel ben Nissin Masnut (13th century), who worked in Aleppo and may have been born there. Some of his citations from the *Pal. Tgs.* are identical with, or close to, the text of *Tg. Neof.* (2). No fragments of Gen 14 have been found among the Genizah fragments. With regard to the verses that interest us (Gen 14,17-20), only v. 18 has been preserved in *Frg. Tgs.*PVNL. There is a brief citation in the *Aruk*, and a longer one in Bereshit Zuṭa.

Although the targumic texts to be examined here are very limited in extent, the evidence emerging from the analysis may well have significance for the larger question of the nature and origin of the Targums, in particular of the *Pal. Tgs.* of the Pentateuch. Furthermore, an awareness of this larger question of nature and origins may help us understand better some of the texts we are now to study. For this reason I include here a few brief remarks on relevant questions on the individual Targums we are to examine. All the Targums we are to consider probably originated in Palestine. Some scholars would postulate a primitive Palestinian Targum of the Pentateuch, possibly of the first century CE, which would stand behind both the *Tg. Onq.* and an original of our present *Pal. Tgs.* This original Palestinian Targum would have been a written and rather literal translation. *Tg. Onq.* may have originated in Palestine some time before 135 CE (3). Linguistically, the text or form behind our present *Pal. Tgs.* can hardly have been earlier than the third century CE. Its original form, if it had one, is not easily reconstructed since it has been transmitted in a variety of texts, with the same essential paraphrase, and differences with regard

(2) See further M. McNamara, *Targum Neofiti 1: Genesis.* Translated, with Apparatus and Notes (The Aramaic Bible 1A; Collegeville 1992) 11-12 (with further references). These citations of the *Pal. Tgs.* from different sources have been edited by R. Griñó, "Anejo I", *Biblia Polyglotta Matritensia.* Series IV. Targum Palaestinense in Pentateuchum. I. Genesis (ed. A. Díez Macho) (Madrid 1988) 413-435.

(3) See S. Kaufman, "Dating the Languages of the Palestinian Targums and Their Use in the Study of First Century Texts", *The Aramaic Bible, Targums in Their Historical Context* (JSOTSS 166; Sheffield 1994) 118-140, esp. 129-130.

to the positioning and formulation of the elements of the paraphrase. The growth which has given us our present texts may have been gradual and varied. It is possible that certain phrases were added in the process of transmission to an already established base text. It is recognised among scholars today that *Tg. Ps.-J.* is a later and scholarly composition, from a scholar's study rather than from a liturgical or community setting. It was probably composed in the seventh-ninth centuries. Its author used *Tg. Onq.*, the *Pal. Tgs.*, rabbinic texts and other sources known and unknown, and probably made additions of his own.

II. Encounter at the Valley of Shaveh, that is the King's Valley (Gen 14,17)

For an easy and convenient comparative reading of the different Targums we offer here the English translation of *Tgs. Onkelos*, *Neof.*, *Neof.* marg, *Frg. Tgs.*[PVNL] and *Ps.-J.* which correspond to Gen 14,17-20. The Hebrew text of Gen 14,18-20 and the Aramaic text of the Targums are given at the beginning of sections III and IV of this article.

Tg. Onq.	*Tg. Ps.-J.*	*Tg. Neof.*	*Frg. Tgs.*[PVNL]; *Tg. Neof.* marg
17 Then the king of Sodom went out to meet him, after [Abram] had returned from slaying Chedorlaomer and the kings who were with him to the *empty* plain, which *is the race-course* of the king.	17 When he returned from defeating Chedorlaomer and the kings who were with him, the king of Sodom came out to meet him at the *levelled* plain, which is the king's *race-course*.	17 And the king of Sodom came out to meet him, after he had returned from slaying Chedorlaomer [a]and the kings who were with him, in the Valley *of the Gardens*[a], that is, the valley of the king.	17[a-a] and the kings who were with him in the Valley *of Hazoza*, that is the place [lit house] of the Valley of the King (*Frg. Tgs.*[VNL]); to the Valley of *Hazoza*, that is the place [lit: house] of the Valley of the King (*Tg. Neof.* marg).
18 Now Melkhizedek, king of *Jerusalem*, brought out bread and wine, for *he was ministering before* God Most High.	18 And *the righteous king – he is Shem, the son of Noah* – the king of *Jerusalem, came out to meet Abram*, and he brought out *to him* bread and wine; and *at that time he was ministering before* God Most High.	18 [a]And Melchisedech, the king of *Jerusalem — he is Shem the Great* — brought out bread and wine, for he was a priest *ministering in the high priesthood* [b]*before* God Most High[a b].	18[a-a] and Melchisedek the king of *Jerusalem, he is Shem the Great,* was a priest to God Most High (*Frg. Tgs.*[VNL]); and Melchizedek the king of *Jerusalem — who is Shem the Great* — was a priest of the Most High; he brought out *food* and wine, and he was *standing, ministe-*
19 And he blessed him and said: "Blessed be	19 He blessed him and said: "Blessed be	19 And he blessed him and said: "Blessed is	

Abram *before* God Most High *whose possessions are* heaven and earth.	Abram *from [before]* God Most High, who *for the sake of the righteous* created heaven and earth.	Abram [a]*before* God Most High[a] who in *his Memra* made the heavens and the earth.	*ring, in the high priesthood before* God Most High (*Frg. Tg.*[P]). 18[b-b]=19[a-a] to God Most High (*Tg. Neof.* marg).
20 And blessed be God Most High who has delivered your enemy into your hands". And he gave him one tenth of everything.	20 And blessed be God Most High who *has made* your enemies *like a shield that receives a blow*". And he gave him a tenth of everything *that he had brought back.*	20 And blessed is God Most High who [a]*shattered* your enemies[a] *before* you". And he gave him one tenth of everything.	20[a-a] handed over your enemies (*Tg. Neof.* marg).

The HT says that on Abram's return after victory the king of Sodom went out to meet him in the Valley of Shaveh, that is the King's Valley. Shaveh here is presumably different from the Shaveh-kiriathim of v. 5. There is a King's Valley mentioned in 2 Sam 18,18, where Absalom erected a pillar for himself. The place-name is rendered literally in *Tg. 2 Sam*. Josephus (*Ant.* 7, 243) says that this was two stadia from Jerusalem. 1QapGen 22,13-14 identifies this "Valley of Shaveh — that is the Vale of the King (בעמק שוא והוא עמק מלכא)" as "the Valley of Beth-hacherem" (בקאת בית כרמא). The Valley of Beth-haccherem is mentioned in Jer 6,1 in parallelism with Tekoa (cf. Neh 3,14), and in Josh 15,39. Going on this evidence, as well as evidence from the Mishnah and the Copper Scroll, J. Fitzmyer (4) believes that it is quite plausible to locate Beth-haccherem at the modern site of Ramat Rachel, which is situated some 400 yards to the east of the old route from Jerusalem to Bethlehem on a summit which dominates the Valley of Rephaim.

Tg. Onq. has "to the empty (5) plain, which is the race-course of

(4) J. A. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1.* A Commentary (Rome ²1971) 173-174.

(5) למישר מפנא. I render as if from the root פנא/פני, "to empty", מפנא, "vacancy" (M. JASTROW, *A Dictionary of Targumim the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* [New York 1950] 821), מקום מפנה (Hebrew), "a vacant place". Thus the Aramaic מישר מפנא would mean "a vacant/empty plain"; GIANOTTO, *Melchisedek*, 105, renders as "pianura sgombra"; R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque.* I. Genèse (SC 245; Paris 1978) 163, translates *Tg. Ps.-J.* as: "plaine dégagée". B. GROSSFELD, *The Targum Onqelos to Genesis* (The Aramaic Bible 6; Wilmington 1988) 68, 69, n. 13, renders as "levelled" (plain); so also M. MAHER, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (The Aramaic Bible 1B; Collegeville 1992) 58, an understanding of the verb also given in J. LEVY,

the king" (למישר מפנא הוא בית ריסא דמלכא), a translation followed by *Tg. Ps.-J. Tg. Onq.*'s rendering as "empty" (מפנא) is in keeping with the meaning of the שוה of the HT (in Hebrew and Aramaic) and also with the identification of "King's Valley" that follows. Given the existence of royal hippodromes and amphitheatres (for those of Herod at Jerusalem see Josephus, *Ant.* 15.268-276), *Tg. Onq.*'s identification of "King's Valley" is quite understandable.

The *Frg. Tgs.*VNL (not *Frg. Tg.*P) here identify the Valley of Shaveh as "the Valley of Hazoza, חזוזה, (that is the place of the Valley of the King)", a text also found in the margin to *Tg. Neof.*, where it is obviously drawn from *Frg. Tgs.* "Hazoza" is most probably an error for "Hazweh" (חזוה), "[the Valley of] the Vision", a phrase used to render "Oaks of Mamre" in *Pal. Tg.* Gen 12,6; 13,18; 18,1; Deut 11,30, and in a related manner in *Tgs. Neof.* and *Ps.-J.* Gen 14,13. (Gen 14,13 has not been preserved in any of the texts of *Frg. Tgs.*)

Tg. Neof. identifies the Valley of Shaveh of v. 17 with the "Valley of the Gardens" ("in the Valley of the Gardens", *pardesaya* – במישר פרדסיא ה[ו]א משרה מלכא). *Tg. Neof.* is alone in this identification.

An inscription with the words "Of St Thomas of Phordesa" occurs in a processional cross, coming from the environs of Jerusalem, and the place-name *Phordêsa*, (from the Aramaic *pordesaya/pardesaya* "gardens"), on the outskirts of Jerusalem is attested for the Byzantine and early Arab periods ([6]). There was a hospice for the poor and elderly there. This place-name has been regarded to be the same as the Valley of Beth Carma (the Valley of Beth-haccherem), already noted, given in 1QapGen 22,13-14 as the identification of the "Valley of Shaveh – that is the Valley of the King". J.T. Milik has expressed the view that "the Valley of the Gardens" (מישר פרדסיא) of *Tg. Neof.* Gen 14,17 makes direct reference to this place-name near Jerusalem. He writes: "Since the word *šaweh*, whatever of its etymology, in no way presents itself spontaneously as a synonym of *pardesaya*, I would readily see in this last name a place-name that really existed at the time of the composition of the Targum, and attached to a geographic entity in the vicinity of

---

Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums (Leipzig [3]1867-1868; repr. Köln 1959) 273: "Gen 14,17 מישר מפנא ein geebneter Plan, d. h. auf dem sich kein Hinderniss findet". Jastrow also, we may note (*A Dictionary,* 1188), renders the Aramaic passive participle מפנא as "clear, levelled" (with reference to *Tg. Gen* 14,18).

([6]) On this see J.T. Milik, "'Saint-Thomas de Phordesa' et Gen. 14,17", *Bib* 42 (1961) 77-84.

Jerusalem" (7). There are difficulties with this understanding of the evidence. One is that, given the instability of the reading (the *Frg. Tgs.* have "the Valley of Hazoza") we do not know if the *Tg. Neof.* text here represents the original reading. It may be, of course, that irrespective of an "original" *Pal. Tg.* reading, the compiler of *Tg. Neof.* opted for the identification *pardesaya*, "Gardens", of our present text because of his acquaintance with the Jerusalem place-name.

As against this, however, we must recall that the same *Tg. Neof.* has consistently identified or translated "the Valley of Siddim" (עמק שׂדים) of Gen 14,3,8,10 as "the Valley of the Gardens" (מישׁר פרדסיא/ה), and the extant texts of *Frg. Tgs.* (VNL) agree with regard to Gen 14,3 as does a citation from the *Pal. Tg.* in Masnut's Bereshit Zuṭa (8). Likewise, *Tg. Ps.-J.* agrees with the rendering *pardesaya* in all three texts (Gen 14,3,8,10). This understanding of Siddim (שׂדים) in Gen 14,8 as "gardens", "park", may agree with Jerome's understanding of the translation of the word by Aquila and Theodotion, which Jerome takes as "meaning 'pleasant groves'" (*amoena nemora significantes*) (9). It appears, then, that there a solid unity in the *Pal. Tg.* tradition with regard to the "valley of the gardens", פרדסיא. It is the identification of the MT "Valley of Siddim". And this was not near Jerusalem but near the Sea of Salt, the Dead Sea: "the Valley of Siddim, that is the Sea of Salt" (Gen 14,3). Here, of course, the *Pal. Tg.* tradition may not be

(7) MILIK, "'Saint-Thomas", 81. In note 4 Milik shows that he is aware of a problem; he remarks that this place is not עמק טדים, situated south of the Dead Sea, translated also in *Tg. Neof.* as מישׁר פרדסיא. He has not, however, given attention to the question of the instability of the *Pal. Tg.* texts with regard to the translation of עמק שׁוה.

(8) Edited GRIÑÓ, "Anejo I", 419.

(9) On Gen 14, 8, see *S. Hieronymi Presbyteri Opera.* Pars I. Opera exegetica. Hebraicae quaestiones in Libro Geneseos [...] (CChrSL 72; Turnhout 1959) 18 (repr. of *Hieronymi Questiones hebraicae in libro Geneseos* [ed. P. DE LAGARDE] [Leipzig 1868]). The actual Greek words of Aquila and Theodotion given by Jerome are not quite certain: the forms differ in the editions of Vallarsi (reproduced in J.-P. Migne; *PL* 23, Paris 1865) and De Lagarde. The difficulty regarding the Greek words does not affect the argument: Jerome understood them to mean "pleasant groves". In the Vulgate Jerome translates the valley of Siddim as *Vallis silvester,* "the woodland valley". For an English trans. see C.T.R. HAYWARD, *Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis.* Translated with Introduction and Commentary (Oxford 1995) 46 (text translated that edited by D. Vallarsi, reproduced in Migne's *PL* 23; P. de Lagarde's edition, Hayward regards as inferior), 156 (with Hayward's notes, with full targumic and rabbinic references for this Jewish tradition on the identification of Melchizedek with Shem).

referring to a known-place name, but rather understanding the MT שׂדים as the plural of שׂדה, "field, open place". Whatever of this, it is unlikely that the author or compiler of *Tg. Neof.* would have used the same Aramaic term to identify two quite distinct place-names of the Hebrew Text.

III. Hebrew Texts and Targums: Gen 14,18

Hebrew Text

(a) ומלכי עדק מלך שׁלם
(b) הועיא לחם ויין
(c) והוא כהן לאל עליון

Targum Onqelos ([10])

(a) ומלכי צדק מלכא דירשׁלם
(b) אפיק לחים והמר
(c) והוא משׁמישׁ קדם אל עילאה

Targum Neofiti

(a) ומלכא צדק מלכא דירושׁלם הוא שׁם רובה
(b) אפק לחם וחמר
(c) והוא הוה כהן משׁמשׁ בכהנת[ה] רבתה קדם אלהא עלאה

Targum Neofiti marg

(בכהנת[ה] רבתה קדם אלהא עלאה as variant for) לאלהא עילייא

Fragment Targums[VNL]

(a) ומלכי צדק מלכא דירושׁלם הוא שׁם רבא
(c) הוה כהין לאל עילאה

Fragment Targums[P]

(a) מלכי צדק מלכא דירושׁלם דהוא שׁם רבא
(c) הוה כהן עילאה
(b) אפיק מזון וחמר
(c) והוא קאים ומשׁמשׁ בכהונתא רבתא קדם אל עילאה

Targum Pseudo-Jonathan

(a) ומלכא צדיקא הוא שׁם בר נח מלכא דירושׁלים נפק לקדמות אברם
(b) ואפיק ליה לחים וחמר
(c) ובההיא זימנא הוה משׁמשׁ קדם אלקא עילאה

([10]) Using the edition of *The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and printed texts*. Vol. I. The Pentateuch According to Targum Onkelos (ed. A. SPERBER) (Leiden 1959; repr. 1992), I, 20.

1. *Observations on the texts*

It will be noticed that for v. 18 *Tgs. Onq.*, *Neof.* and *Ps.-J.* follow the order of the HT (*a,b,c*). The texts of the *Frg. Tgs.* do not. Manuscripts VNL omit *b*, while manuscript P has the order *a,c,b,c*. I have no explanation of this phenomenon. The differences may have arisen within the *Frg. Tgs.* tradition, but may also conceivably represent an early *Pal. Tg.* tradition.

2. *Melchizedek King of Salem (v. 18)*

a) The Name "Melchisedek"

The name in Hebrew is Melchisedek, written in the critical edition of the MT as מלכי־צדק. The name מלכי־צדק is reproduced in *Tg. Onq.* and in *Frg. Tgs.*[PVNL]. *Tg. Ps.-J.* has מלכא צדיקא, "the righteous king" — in full: "the righteous king, he is Shem son of Noah, king of Jerusalem". In *Tg. Ps.-J.* the change is probably intentional: the identification of Melchisedek with Shem has been so thoroughly made that he has lost his identity and name. *Tg. Neof.* has מלכא צדק (in full מלכא צדק מלכא דירושלם), where the final alef in מלכא is hard to explain. It may have arisen through a contamination between the forms in *Tg. Onq.* and the *Frg. Tgs.*, or may represent a confusion between y (*yod*) and א (*aleph*) ([11]).

b) Identification of Salem with Jerusalem (v. 18)

"Melchizedek king of Jerusalem ... brought out bread and wine". The MT has "Melchizedek king of Salem brought out bread and wine", ומלכי־שׁדק עלך שׁלם הוציא לחם ויין. If by Salem a town or city was originally intended in the narrative, this may well have been the town of Sâlim, north east of Nablus ([12]).

Whatever of the original meaning or intended identification in MT Gen 14,18 ([13]), in Ps 76,3 Salem (in parallelism with Zion) means

([11]) See R. Le Déaut, "Le titre de *summus sacerdos* donné a Melchisédech est-il d'origine juive?", *RSR* 50 (1962) 222-229, at 224, n. 11: *Tg. Neof.*'s *mlk' ṣdq* "compromis malheureux entre *mlky ṣdq* and *mlk' ṣdyq'*?"); J.A. Fitzmyer, "'Now this Melchizedek...' (Heb 7,1)", *CBQ* 23 (1963) 309-313, esp. 309, 312, n. 32 (=*Essays on the Semitic Background of the New Testament* [London 1971] 227-230, esp. 227, 230, n. 32) renders מלכא ערק of *Tg. Neof.* as "the upright king".

([12]) For literature on this question see Gianotto, *Melchisedek*, 17, n. 28.

([13]) W.F. Albright, "Abram the Hebrew. A New Archaeological Interpretation," *BASOR* 163 (1961) 36-54, esp. 52, has proposed that Gen 14,18 should be read as "*û-Malkî-ṣédeq mélek šelôm<ōh> hôṣî' léḥem wa-yáyin*, 'And

Jerusalem. This identification is also that of 1QapGen 22,13 ("*Salem, that is Jerusalem*"), and probably in what is to be regarded as an original part of the text, not from a later copyist. It is also found in Josephus (*Ant.* 7. 67; *War* 6. 438; *Apion* 1. 174).

The identification of Salem as Jerusalem is also, naturally, that of rabbinic tradition. This rabbinic tradition seems to be faithfully reported by Jerome in his work *Hebrew Questions on Genesis*, completed between late 391 and early 393. He begins his comment on Gen 14,18-19 with the remark: "Because our little book is, in a word, a collection of Hebrew questions or traditions, let us therefore introduce what the Hebrews think about this. [...] by 'king of Salem' is meant the king of Jerusalem, which was formerly called Salem" ([14]). Writing some years later (in 397), in *Letter* 73 (on Melchizedek) Jerome will defend quite a different view, namely that Salem of Gen 14,18 was in Samaria. To this we shall presently turn.

Some scholars would regard the identification of Salem as Jerusalem in the Qumran Genesis Apocryphon as an anti-Samaritan trait ([15]), a point not proven.

There was also an ancient city named Salem (or Salim), in Samaria, near Nablus. It is apparently mentioned in Judith 4,4 ("Samaria ... the valley of Salem", τὸ αὐλῶνα Σαλημ). It occurs in the LXX of Gen 33,18 (LXX: "and Jacob came to Salem [Σαλημ] a city of Secima"; HT: ויבא יעקב שלם עיר שכם, generally rendered today as "and Jacob arrived *safely* at the town of Shechem") and in the LXX of Jer 48,5 (LXX: "and there came men from Sychem, and from Salem (Σαλημ), and from Samaria" = MT: 42,4: "men arrived from Shechem, Shiloh and Samaria"). It also occurs in Jub 30,1 ("In the first year of the sixth week he [Jacob] went up to Salem, which is east of Shechem, in peace in the fourth month"), which is parallel to Gen 33,18. It is probably the site mentioned in John 3,23: John was baptizing at Aenon near Salim (Σαλείμ).

A tradition attested to by Jerome (AD 398) and Aetheria (probably

---

Melchizedek, a king allied to him, brought out bread and wine'". The expression *melek šelomoh* would mean "a king of his alliance" (literally "of his peace") (cf. Ps 41,10 *ʾîš šᵉlômî* literally 'man of my peace'; NRSV: "my bosom friend"). Albright's emendation has not been generally accepted; see GIANOTTO, *Melchisedek*, 15-16, n. 18.

([14]) *S. Hieronymi Presbyteri Opera*, 18, on Gen 14,18-19; English trans., HAYWARD, *Saint Jerome's Hebrew Questions*, 47.

([15]) Thus P. WINTER, "Note on Salem-Jerusalem", *NT* 2 (1957) 151-152.

AD 390-395) located the Salem of Gen 14,8 in Samaria, near Scythopolis. In fact the ruins of Melchizedek's palace were believed to be still visible there and were visited by pilgrims ([16]).

The tradition linking Salem and Abram's encounter with Melchizedek with Samaria is an old one in Samaritan tradition. It is found in the anonymous Samaritan writer Pseudo-Eupolemus (2nd cent. BCE), in his work Περὶ Ἰουδαίων, a writing cited by Eusebius from Polyhistor ([17]). In a section on Abraham Pseudo-Eupolemus follows Gen 14,18-20 rather faithfully but situates the encounter with Melchizedek not in the valley of Shaveh but in a city near Garizim, the sacred mountain of the Samaritans. This tradition is probably older than Pseudo-Eupolemus. Curiously, this tradition is not reflected either in the Samaritan Pentateuch (which agrees with the MT apart from writing שלם as שלום) or in the *Samaritan Targum*.

c) Melchizedek identified with Shem (the Great) (v. 18) ([18])

In all texts of the *Pal. Tgs.* and in *Ps.-J.* Melchisedek is explicitly identified with "Shem (the Great)". Thus *Frg. Tg.*[PVNL] (שם רבה/רבא), *Tg.*

([16]) Thus Jerome in *Epist.* 73.7-8: Salem autem non, ut Iosephus et nostrorum omnes arbitrantur, esse Hierusalem, nomen ex Graeco Hebraeoque conpositum, quod absurdum esse peregrinae linguae mixtura demonstrat, sed oppidum iuxta Scythopolim, quod usque hodie appellatur Salem, et ostentatur ibi palatium Melchisedech ex magnitudine ruinarum ueteris operis ostendens magnificentiam; de quo in posteriori quoque parte Geneseos scriptum est: *uenit Iacob in Soccoth,* id est, *in tabernacula, et fecit sibi ibi domos atque tentoria, et transiuit in Salem, ciuitatem regionis Sichim, quae est in terra Chanaan.* Considerandum quoque, quod Abrahae a caede hostium reuertenti, quos persecutus est usque Dan, quae hodie Paneas appelatur, non deuia Hierusalem, sed oppidum metropoleos Sichim in itinere fuerit, de quo in euangelio quoque legimus: *erat autem Ioannes baptizans in Aenon iuxta Salim, quia aquae multae erant ibi.* Nec refert, utrum Salem, an Salim nominetur, cum uocalibus in medio litteris perraro utantur Hebraei et pro uoluntate lectorum ac uarietate regionum eadem uerba diuersis sonis atque accentibus proferantur. Cf., *Sancti Hieronymi Epistulae.* Pars II: Epistulae LXXI-CXX (ed. I. HILBERG) (CSEL 55, Vienna [2]1996) 20-21; *PL* 22, 680). Likewise in Aetheria's *Ad Loca sancta peregrinatio* in *Itinera Hierosolymitana saeculi III – IV* (ed. P. GEYER) (CSEL 39; Vienna 1898) 55; also Eusebius, *Onomastikon,* in *Eusebius Werke.* III.1. Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen (ed. E. KLOSTERMANN) (GCS; Leipzig 1904) 40 (Greek text), 153 (Jerome's translation): "Salem ... in octauo quoque lapide a Scythopoli in campo uicus Salumias appellatur".

([17]) See further C. GIANOTTO, *Melchisedek,* 51-58, 54-56, for Abraham, Melchizedek and Mount Garizim.

([18]) On Shem and Melchisedek see J. BOWKER, *The Targums and Rabbinic Literature* (Cambridge 1969) 196-199; R. LE DÉAUT, Genèse, 163-165 (notes on *Tgs. Gen* 14,14-24) and literature cited there.

Neof. (שם רובה). The identification has gone further in *Tg. Ps.-J.* where Melchisedek has practically ceased to be a proper name: "The righteous king (מלכא צדיקא, that is, Shem son of Noah".

This identification is attested at an early date in rabbinic Judaism. It is presupposed in a saying of R. Ishmael, a contemporary of R. Akiba (ca. 110-135 CE), transmitted by R. Zechariah (probably 4th cent.) (b. Nedarim 32b), and can be taken as having been current in Judaism in the first century CE. I cite the text of b. Nedarim 32b in full here, even though only the first section interests us at the moment. We shall return to a consideration of other elements of it later. The text reads:

> R. Zechariah said in the name of R. Ishmael: The Holy One, blessed be He, desired to derive the priesthood from Shem, as it is said: *And he was priest to El Elyon.* Since he prefaced the blessing of Abram to the blessing of the Place [the Lord God], he derived it from Abram, as it is said: *And he blessed him and said, 'Blessed be Abram by El Elyon who acquired* [קנה] *the heavens and the earth, and blessed be El Elyon'* (Gen 14,19b-20a).
> Abraham said to him, 'Does one actually preface the blessing of the slave to the blessing of the one who owns him [קונו]'?
> Immediately he gave it [the priesthood] to Abraham, as it is said, *The Lord said to my Lord, 'Sit on my right hand until I shall set your enemies as a stool for your feet'* (Ps 110,1), and after this it is written, *The Lord has sworn and will not repent. You are a priest forever* על דברתי [generally rendered: *according to the order of*] *Melchizedek* (Gen 110,4), that is, on account of what Melchizedek had said (על דיבורו של מלכי צדק). This corresponds to what is written, *And he was priest to El Elyon. He* was a priest, but his descendants were not priests.

There is a partly parallel passage in WaR (*Qedoshim*) 25,6, in a discussion on the passing of the priesthood from Melchisedek to Abram, with a debate on the issue between R. Ishmael and R. Akiba. There are other texts in rabbinical literature with the same tradition ([19]).

This rabbinic view is also attested to in patristic texts. It is also found, without any explanation for it given, in the commentary on Gen 14,18-20 by Ephrem (ca. 306-373 CE) ([20]). Epiphanius, 315-403 CE

([19]) The same identification is also assumed by BerR 43,6; WaR 4,8; ARN 2; PRE 8,2. The principal rabbinic texts have been collected and commented on in the articles on "Melchizedek" and "Shem" in *Jewish Encyclopaedia* (New York 1904-1905), VIII, 450, and IX, 261.

([20]) Critical edition: *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii* (ed. R.M.Tonneau) (*CSCO* 152; Louvain 1955) 68 (Syriac text);

(*Panarion haer.* 55.6.1; *Adv. Haer.* 2.1 [*Contra Melchizedecianos*]) knew of the tradition ([21]). He uses the LXX of Gen 11 to prove that Shem could not possibly have been Melchizedek, which belief he attributes to the Samaritans rather than to the Jews.

In Hebrew Questions on Genesis 14,18-19 (a work completed, as just noted, between late 391 and early 393), Jerome succinctly states the Jewish tradition of his own day on the matter ([22]):

> *And Melchisedech king of Salem...* Because our little book is, in a word, a collection of Hebrew questions or traditions, let us therefore introduce what the Hebrews think about this. They declare that this man is Sem, the son of Noah, and by calculating the years of his life, they show that he lived up to the time of Isaac; and they say that all the first-born sons of Noah were priests before Aaron performed the priestly office. Next, by "king of Salem" is meant king of Jerusalem, which was formerly called Salem.

The computation of the years of Shem's life mentioned here by Jerome is referred to again, and spelt out, in his *Letter* 73.5 to the presbyter Evangelus on Melchisedek (written in 398). Here Jerome says that the Hebrews have a tradition that Melchisedek of Gen 14 was the eldest son of Noah and that at the time of the birth of Abram he (Shem) was three hundred and ninety years old. He goes on to tell us the manner in which they calculate this, giving us from Gen 11 a chart of the sort we find in modern scientific treatments of this question ([23]). The Hebrew computation chart as given by Jerome runs as follows:

Shem, on the second year after the Flood, when he was a hundred years old, begot Arpachshad		
Shem, after the birth of Arpachshad, lived	500	years (in all 600 years)
Arpachshad became the father of Shelah after	35	years
Shelah became the father of Eber after	30	years
Eber became the father of Peleg after	34	years

English trans. by G. Mathews, Jr. and J.P. Amar, *St. Ephrem the Syrian.* Selected Prose Works. Commentary on Genesis [...] (ed. K. McVey) (FaCh 91; Washington 1994) 151, with a note saying that Ephrem makes the same identification of Melchizedek with Shem in *Armenian Hymns* 9.11-12. (Ephrem's text is cited below in the section III, 2d.)

([21]) Text in *PG* 41, 981; *Epiphanius. Panarion haer. 34 – 64.* (eds. K. Holl – J. Dummer) (GCS; Berlin ²1980), II, 331.

([22]) In the translation of Hayward, *Saint Jerome's Hebrew Questions*, 47.

([23]) For instance Horton, *The Melchizedek Tradition,* 115-116; Gianotto, *Melchisedek*, 110.

Peleg became the father of Reu after	30	years
Reu became the father of Serug after	32	years
Serug became the father of Nahor after	30	years
Nahor became the father of Terah after	29	years
Terah became the father of Abraham after	70	years

Jerome's text continues:

> Compute the number of years through each generation and you will find that from the birth of Shem to the begetting (generation) of Abram there are three hundred and ninety years. Abraham died at the age of one hundred and seventy-five years. Having made the subtraction, it follows that Shem outlived Abraham — his descendant to the tenth degree — by thirty-five years.

d) Shem the Great in Pal. Tg. texts and Melchizedek-Shem in Ephrem the Syrian

Here I may further note some other chronological details pertinent to the mention of Shem in the *Pal. Tgs.* The targumic midrash has arisen from the biblical data on the patriarchs, taken in conjunction with the chronological consequences of the age assigned to Shem in the Bible.

The biblical evidence is as follows: Abraham was a 100 years old at the birth of Isaac (Gen 21,5). Isaac was thus 75 years old when Abraham died. Isaac was 40 years old when he married Rebekah (Gen 19,2) and was 60 years old at the birth of Esau and Jacob (Gen 25,25). Jacob was thus born fifteen years before the death of Abraham, and consequently 50 years (15 + 35) before the death of Shem. Isaac died at the age of 180 years (Gen 35,28). Shem thus lived during 100 years of Isaac's 180, and during fifty years of Jacob's lifetime.

Shem the Great is mentioned twice in the *Pal. Tgs.* with regard to events in the lives of Isaac and Rebekah. As Rebekah was being taken in marriage to Isaac, Isaac "was coming from the schoolhouse (בית מדרשא) of Shem the Great, to the Well over which was revealed the One who sustains every age. And he was dwelling in the land of the South" (*Pal. Tgs.* Gen 24:62; *Frg. Tgs.*[PVNL]; *Tg. Ps.-J.*; *Tg. Neof.* has "from the sanctuary of", בית מקדשא, which is obviously an error. The NRVS renders MT as: "Now Isaac had come from [Hebrew: בא מבוא, "coming from to"] Beer-la-haī-roi, and was settled in the Negeb"). The *Pal. Tgs.* Gen 25:22 say that when the children pushed themselves together in her womb, Rebekah "went to the schoolhouse (בית מדרש) of Shem the Great to beseech mercy from before the Lord" (*Frg. Tgs.*[PVNL]; *Tg. Neof.*; *Tg. Ps.-J.*) (NRSV: "She went to inquire of the Lord").

Isaac's association with the schoolhouse of Shem at his marriage (at the age of 40 years) is introduced abruptly. *Tg. Ps.-J.* prepares his readers for the association of Isaac with Shem at Gen 22,19, immediately after the account of the Aqedah (which in the Palestinian Targum tradition [*Tg. Neof.* Exod 12, 42; *Frg. Tgs.*VN; *Frg. Tg.*P Exod 15,18; *Tg. Ps.-J.* Gen 22,1] occurred when Isaac was 37 years). There the MT simply says that Abraham returned to his young men, and went together to Beersheba. *Tg. Ps.-J.* prefaces this with the words: "The angels on high took Isaac and brought him to the schoolhouse of Shem the Great, and he was there three years". Since this is found in no other Targum text, or known in any other Jewish tradition, it can be taken as a creation of the author of *Ps.-J.*

We may also note that Tamar of Genesis 38, to become an ancestor of David, is also without ancestry. The text gave rise to questions by reason of the relations of Judah (son of Jacob) with her. In a rabbinic tradition Tamar is regarded as the daughter of Shem (b. Meg. 10b; BerR 85,10; BerR 13,4). The tradition is also found in *Tg. Ps.-J.* Gen 38,6, but in none of the other Targums.

This Palestinian Targum tradition is found *in extenso* in the *Commentary on Genesis* by Ephrem the Syrian (ca. 306-373) ([24]), probably composed about 373 – although Ephrem makes no mention of any Jewish connection. The comment on Gen 14,18-20 in this commentary, in fact, consists almost entirely of material as found in the Palestinian Targums. Not only is Melchisedek identified with Shem, but Shem who is believed to have lived on into the time of Jacob is identified with Melchisedek. The relevant section of Ephrem's commentary on Gen 14,18-20 (section 11, 2,4) merits reproduction in full.

([24]) Critical edition and English translation as at n. 20 above; for arguments for Ephrem's authorship of the work, see *St. Ephrem the Syrian*, 62–65. If genuine, Mathews and Amar would date the work towards the end of Ephrem's life (373). On Jewish influence on Ephrem see P. Féghali, "Influence des Targums sur la pensée exégètique d'Ephrem?", *OCA* 229 (1984) 71-82. See also D. Gerson, "Die Commentarien des Ephraem Syrus im Verhältnis zur jüdischen Exegese: ein Beitrag zur Geschichte der Exegese", *MGWJ* 17 (1868) 15-33, 64-72, 98-109, 141-149; S. Hidal, *Interpretatio Syriaca.* Die Kommentare des hl. Ephräm des Syrers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer Auslegungsgeschichtlichen Stellung (ConB.OT 6; Lund 1974); see also R.Tonneau, "Moïse dans la tradition Syrienne", H. Cazelles *et al.*, *Moïse, l'homme de l'alliance* (Paris 1955) 242-254; S. P. Brock, "Jewish traditions in Syriac Sources", *JJS* 30 (1979) 212-232.

> Melchizedek, the king of Salem, brought out bread and wine... (Gen 14,18-20).
> This Melchisedek is Shem, who became a king due to his greatness; he was the head of fourteen nations. In addition, *he was a priest*. He received this from Noah, his father, through the rights of succession. Shem lived not only to the time of Abraham, as Scripture says, but even to [the time of] Jacob and Esau, the grandsons of Abraham. It was to him that Rebekah went to ask and was told, "*Two nations are in your womb and the older shall be a servant to the younger*" (Gen 25,22-23). Rebekah would not have bypassed her husband, who had been delivered at the *high place*, or her father-in-law, to whom revelations of the divinity came continually, and gone straight to ask Melchizedek unless she had learned of his greatness from Abraham or Abraham's son.
> Because the length of Melchizedek's life extended to the time of Jacob and Esau, it has been stated, with much probability, that he was Shem. His father Noah was dwelling in the east and Melchizedek was dwelling between two tribes, that is, between the sons of Ham and his own sons. Melchizedek was like a partition between the two, for he was afraid that the sons of Ham would turn his own sons to idolatry ([25]).

e) Origin of Identification of Melchizedek with Shem

It is natural to seek the origins of this identification of Melchizedek with Shem. M. Simon ([26]) thinks that it was due to the embarrassment felt by Jews in view of Abraham's paying homage to Melchizedek. If Melchizedek is identified with Shem, then Abraham was merely showing deference to an ancestor. It is doubtful if there was any polemical tendentious intention, anti-Christian or otherwise, in the identification. The identification of Melchizedek with Shem, in any event, may well pre-date Christianity. R. Ishmael takes the identification for granted, and the texts as found in Jewish or Christian sources do not indicate any embarrassment with it. The rabbinic, targumic and patristic texts (especially Jerome) would seem to indicate that the identification arose from chronological considerations on the biblical age attributed to Shem, and the overlap of his life-span with that of Abraham, Isaac and even Jacob ([27]). Providing Melchizedek with a genealogy may have been a contributory factor of course. So too may have the Jewish belief or tradition that all the first-born sons of Noah,

([25]) In English trans. of G. Mathews, Jr. and J.P. Amar, *St. Ephrem the Syrian*, 151 (italics as in English trans.). See the discussion of the Shem tradition of the text in HIDAL, *Interpretatio Syriaca*, 116-118.

([26]) SIMON, "Melchisédek dans la polémique", 61-62.

([27]) See PETUCHOWSKI, "The Controversial Figure", 129. For the evidence in the Palestinian Targums see pp. 13-14 above.

before the levitical priesthood began with Aaron, were priests. The identification of two named biblical characters is not proper to Shem-Melchizedek. We have other examples in the Targums, particularly in *Tg. Ps.-J.* Thus *Tg. Ps.-J.* identifies Putiel of Exod 6,25 with Jethro (inverting the order: "... one of the daughters of Jethro – he is Putiel") and Phinehas of Num 25,12 with Elijah (although here implicitly, without mention of Elijah's name).

3. *The Demotion of Melchizedek's Priesthood in Rabbinical Sources (Ps 110,4)*

It has been noted above that in accepting the identification of Melchizedek with Shem R. Ishmael did not have any polemical point to make. The same cannot be said of his statement which follows immediately on this regarding Melchizedek's priesthood. This, he says, was taken away by God from Shem (=Melchisedek) and given to Abram. Shem (=Melchizedek) was a priest but his descendants were not. God transfers the priesthood of Shem (=Melchizedek) to Abraham and addresses Ps 110,1 to him: "Sit on my right hand...", as he also does Ps 110,4: "Your are a priest for ever according to the order of (על דברתי) Melchizedek", which is interpreted as meaning "on account of what (על דיבורו) Melchizedek said". The reason for the demotion of Melchizedek's priesthood is seen in Melchisedek having blessed Abram before he uttered his blessing to God Most High. As Petuchowski observes: there can be no doubt that R. Ishmael's reference to Melchizedek *is* polemical (28). But against whom is R. Ishmael's polemic directed?

One possibility is that his target is the Christian understanding of Melchizedek's priesthood, particularly as presented in the Epistle to the Hebrews (especially Heb 7, with the use of Gen 14,17-20 and Ps 110,4). L. Ginzberg believed that it was very likely directed against the Christians, such as the author of Hebrews 7,1-3 and especially Justin (*Dialogue with Trypho*, 33 and 96) who took Melchizedek to be a type of Jesus (29); likewise R. Travers Herford (30), P. Billerbeck (31)

(28) PETUCHOWSKI, "The Controversial Figure", 129.

(29) L. GINZBERG, *Legends of the Jews* (Philadelphia 1925), V, 226, n. 104.

(30) R. TRAVERS HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash* (London 1903) 265 and 338-340.

(31) P. BILLERBECK, "Der 110. Psalm in der altrabbinischen Literatur. Zu Mt 22, 43ff. u. Hebr 5,6", STR-B IV, 452-465, at 459-460.

and M. Simon (32). Others do not consider such a conclusion necessary or warranted. The polemic may have originally been directed against a Jewish (or Samaritan) misuse of Ps 110,4, possibly Hasmoneans, such as Simon. In 1 Macc 14,35.41 we read: "The people saw Simon's faithfulness and the glory that he had resolved to win for his nation, and they made him their leader and high priest. ... The Jews and their high priests resolved that Simon should be their leader and *high priest forever*, until a trustworthy prophet should arise". Ps 110, in particular Ps 110,4, would present legitimization for the Hasmonean union of royalty and kingship in the one person of Simon and his successors. The Hasidim strongly objected to Simon's exercise of the high priesthood. The rift between the Pharisees and the Hasmoneans is dwelt on at length by Josephus (*Ant.* 13). An anti-Hasmonean interpretation of Ps 110 may have originated already in the second century BCE, in an effort to undermine this particular use of the psalm. This interpretation of the psalm would have been transmitted in Pharisaic and later in early rabbinic tradition. In this case R. Ishmael's interpretation would in origin have been pre-Christian, rather than anti-Christian, although he may have used it in an anti-Christian polemic. This view has been put forward by J.J. Petuchowski (33).

4. *Jewish Interpretation of Psalm 110 according to Antiochene and Early Irish Tradition*

According to R. Ishmael's viewpoint, in Ps 110 the Lord addresses Abraham, and the psalm is interpreted as referring to him. This view is also found in other rabbinic texts (34). In this interpretation Ps 110,1-3 would refer to Abraham's campaign against the four kings (Gen 14) (35). We do not know how widely this particular view was held in Jewish circles in the fourth century. It does not appear to have left much trace in Christian sources. Jerome, living and writing in Palestine, makes no mention of it. However, matters appear to have been different in Antioch on the Orontes, at least among scholars of the exegetical school founded

(32) M. Simon, "Melchisédech dans la polémique", 58-93, who also considers that Church Fathers such as Justin are the intended target.

(33) Petuchowski, "The Controversial Figure", 127-136, at 130-136; id., "*Melchisedech*", 18 (noting that J. Heinemann had put forward compelling arguments that the polemic was directed against the Samaritans; with reference to J. Heinemann, אגדות ותולדותיהן [Jerusalem 1974] 98-102).

(34) Texts in Billerbeck, "Der 110. Psalm", 456.

(35) See Billerbeck, "Der 110. Psalm", 455-456.

by Diodorus, later bishop of Tarsus (died ca. 390). Diodorus himself seems to have written a commentary on the Psalms, and in the opinion of a number of patristic scholars the work has recently been identified in hitherto unpublished manuscripts. Only part of this newly identified commentary (on Pss 1–50) has as yet been published ([36]). One of the best known scholars of the Antiochene school was Theodore of Mopsuestia (ca. 350-428). He wrote a very well known commentary on the Psalms in Greek, which was translated into Latin by Julian of Eclanum. Portions of the Greek text and of Julian's full translation have come down to us. For the greater part, however, the Latin is known only through an Epitome of it. The Latin texts, whether full commentary or Epitome, have been transmitted mainly through Irish sources ([37]). In the most complete of the manuscripts (MS Milan, Ambrosiana C. 301 inf.), from ca. 800, the Latin text is heavily glossed in Old Irish.

As is well known, Theodore interpreted only four psalms (Pss 2; 8; 44 [45]; 109 [110]) as direct prophecies of Christ. No copy of the Greek text of Theodore's commentary on Ps 109 (110) has come down to us, nor has any part of the full Latin translation. All we have is the Epitome of the Latin translation. The introductory words inform us that the Lord himself in the Gospel interpreted this Psalm of himself to the Pharisees. The exposition, which is not extensive, interprets the entire psalm of Christ, and introduces a theological element on the relationship of the Son, or of *Verbum*, to the Father. In the comment on the opening words *Dixit Dominus Domino* up to *meis* in the Epitome two interpretations of the Jews are rejected: one taking the speaker as Abraham's servant, the other as David, describing what God had said to Abraham at the time he was prepared for war ([38]).

The Irish glosses, as is usual, concentrate on bringing out the meaning of the Latin text ([39]). One (Ml 127d3) identifies Abraham's

([36]) *Diodori Tarsensis commentarii in Psalmos*. I. Comentarii in Psalmos I–L (ed. princ. curavit J.-M. OLIVIER) (CCSG 6; Turnhout 1980).

([37]) *Theodori Mopsuesteni Expositionis in Psalmos Iuliano Aeclensi interprete in latinum versae quae supersunt* (eds. L. DE CONINCK – M. J. D'HONT) (CChrSL 88A; Turnhout 1977).

([38]) Cessant ergo falsae opiniones Iudaeorum, qui aut Abrahae serui personam de domino suo loquentem introduci putant, aut ipsum Dauid, quid Deus Abrahae in procinctu belli dixerit, describentem intelligi (*Theodori Mopsuesteni Expositionis in Psalmos*, 351–352).

([39]) *Thesaurus Palaeohibernicus*. A Collection of Old-Irish glosses, Scholia, Prose and Verse (eds. W. STOKES – J. STRACHAN) (Cambridge 1901; repr. Dublin 1975) I; the glosses on Ps 109 (110) 434-437.

servant as 'a servant who went from Abraham to woo Rebecca for Isaac.' The next gloss (Ml 127d4) interprets v. 1, with Abraham's servant as the intended speaker: *Dixit .i. seruus* (the speaker is Abraham's servant); *dominus .i. deus pater* (that is, Abraham's servant said that God the Father said); *domino .i. abrachae* (that is, the lord who is addressed is Abraham). The gloss goes on to note (as the Latin Epitome being glossed does) that such an interpretation is false. The next gloss (Ml 127d5) tells what the understanding would be if David were speaker (corresponding to the second Jewish interpretation of the Epitome): the subject of *dixit* is David; *Dominus* is *Deus Pater; domino* is Abraham, that is, David said (in this Psalm): God the Father said to Abraham, David's master. With the Latin Epitome, the gloss adds: 'such an understanding, indeed, is error.'

5. *Jewish Interpretation of Psalm 110 according to Justin Martyr*

According to Justin Martyr (*Dialogue,* 33) the Jews understood this psalm as speaking of King Hezekiah. No such interpretation is attested in our extant rabbinic sources ([40]). Possibly Justin was led to believe that Jews held this opinion on Ps 110, since he knew that they interpreted as referring to Hezekiah other texts taken by Christians as messianic. Some rabbinic texts understand Ps 110 of David, as a ruler in history ([41]). Then there were others who interpreted the Psalm of the end times: as referring to the Messiah himself or to David and his role in the new eschatological age, or of the eschatological age without mention of any Messiah ([42]).

6. *The Treatment of Melchizedek References in Tg. Psalm 110*

The Targum of Psalms is known to exist in fourteen manuscripts. Linguistically scholars date the work as late, from the seventh-ninth centuries. The text was published in the second Rabbinic Bible (1525), printed by Daniel Bomberg (given siglum B), and reproduced in later printed editions. The text of MS Madrid, Biblioteca de la Universidad Complutense 116-Z-40 (siglum M) was edited by L. Díez Merino. There has been no critical edition of the entire work, although E. White has made a critical edition of the first two books of the Psalter (Pss

([40]) See BILLERBECK, "Der 110. Psalm", 456.
([41]) Ibid., 456-457.
([42]) Ibid., 457-458.

1–41; 42–72 (43). Dr. David Steck, of the University of Sheffield, is preparing an English translation from the manuscripts, and also preparing a critical edition of the Aramaic text of the Targum (44). He uses four manuscripts (Cambridge, Cambridge University Library Ee. 5.9 = siglum C; Paris, BNF Héb. 17 = siglum P17; Paris BNF Héb. 110 = siglum P110; Parma, Biblioteca Palatina, 3231 = siglum Pm) and the two printed texts. These six witnesses represent 3 distinct text types: 1) C P17 Pm; 2) M P110; 3) B. The base text used by D. Steck for his translation is MS Paris, BNF Héb. 17 (P17).

A feature of *Targums of Psalms* (like the related *Targum of Job*) is that within the text itself alternative renderings are given, under the heading "Another translation".

Despite variation among the text types, the central form of translation seems to be the same in all. The Targum carries the heading, as in the HT: "By David. A psalm". The speaker of the psalm is taken as David, who is being addressed by the Lord, and the contents of the translation of v. 1 indicate that the Lord is speaking to David. *Tg. Ps.* 110,1 reads as follows:

> By David. A psalm. The LORD said in his Memra that he would give me the lordship, because I had sat for the instruction of the Law: "Wait at my right hand, until I make your enemies a stool for your feet". *Another Translation*: The Lord said in his Memra that he would make me lord over Israel. However, he said to me: "Return and wait for Saul, who is of the tribe of Benjamin, until he dies; for you are not associated with a kingdom that is near (מלכותא מקרבא; or: "the present kingdom"); and afterwards I will make your enemies a stool for your feet.

As P. Billerbeck has noted, this interpretation of v. 1 is that of R. Juda ben Shallum the Levite (died ca. 370), and is taken from the rabbinic *Midrash on Psalms* (Ps 110, par. 5) (45).

It is not quite clear what the Lord's words to David, telling him that he is not associated with a kingdom that is near, are intended to

(43) E. WHITE, *A Critical Edition of the Targum of Psalms: A Computer Generated Text of Books I and II* (Diss., McGill University; Montreal 1988).

(44) I use his translation here with the kind permission of Dr. Steck. The information on the manuscript affiliations is also from him.

(45) See "Der 110. Psalm", 456-457. For the Hebrew text see S. BUBER, *Midrasch Tehillim* (Wilna 1891; repr., Jerusalem 1966) 466-467; English translation, W.G. BRAUDE, *The Midrash on Psalms* (YJS; New Haven 1959; 31976) II, 206-207. We may note that the central interpretation of the *Midrash on Psalms* understands Ps 110 as referring to Abraham. R. Shallum's interpretation is introduced as "a different explanation".

mean. There may possibly be an eschatological reference. In any event, the key text of v. 4 (MT: "a priest for ever according to the order of Melchizedek") practically disappears in translation, and the Targum gives the non-historical, eschatological, understanding of the verse. It reads (without significant variation in the texts):

> The LORD has sworn and will not relent: "You are appointed as chief for the world to come, on account of (בגין; MP^{110} בגלל) the merit that you have been a righteous king".

Tg.Ps. דאתא מתמני לרבא לעלמא דאתי בגין (בגלל) זכותא דהוית מליך זכאי
HT אתה כהן לעולם על־דברתי מלכי־עדק

The exact traditions behind this rendering remain to be identified. While all mention of Melchizedek appears to be lost, the rendering is modelled on the Hebrew text. The Hebrew כהן, "priest" (originally designating Melchizedek), is rendered as רבא, "prince", the term used in the Targums of the Pentateuch to render כהן of the Hebrew text when a respected, non-Jewish, priest is in question, for instance Putiphar (Gen 41,45.50; 46,20), priest of On, and Jethro (Exod 3,1; *passim*), priest of Midian. The following word, לעולם, "for ever" is paraphrased as "the world to come". The words על־דברתי ("according to the order of"?), somewhat in the tradition of R. Ishmael, is taken as if it meant "because", while מלכי צדק is paraphrased (as in *Tg. Ps.-J.*) as "a just king".

7. *"... he (Melchizedek) went out to meet Abram" (Tg. Ps.-J. v.18)*

This observation is found only in *Tg. Ps.-J.* It is not in the HT, in the LXX or in the other Targums. In the translation of this verse *Tg. Ps.-J.* has inserted what has been said with regard to the king of Sodom in v. 17. *Tg. Ps.-J.*'s added detail is interesting in that it is also found in Heb 7,1. The author of Hebrews may have been influenced by targumic or Hebrew tradition, although this is not required by the evidence ([46]).

8. *The Offering of Bread and Wine (v. 18a)*

The targumic renderings seem to exclude any liturgical-sacrificial interpretation of Melchizedek's action. All the Targums translate the HT הוציא by אפ[י]ק, the *aphel* of נפק. With regard to the objects brought out, *Tgs. Onq.*, *Neof.* and *Ps.-J.*, with the LXX, and Pal. Syr, with the

([46]) GIANOTTO, *Melchisedek*, 113 thinks that the letter to the Hebrews is here dependent on targumic tradition.

HT have "bread and wine". The *Frg. Tg.*[P] has "food and wine"; 1QapGen has "food and drink" (מאכל ומשתה), indications of the hospitality on Melchizedek's part.

9. Melchizedek's Priesthood; Melchizedek a High Priest?

Melchizedek was a priest of El-Elyon (Gen 14,18), כהן לאל עליון. That Melchizedek was a priest was not denied by R. Ishmael, whose point was that his priesthood (namely that of Shem) was transferred to Abraham. The biblical statement that Melchizedek was a priest is repeated in such texts as 1QapGen 22.15; the LXX; Josephus, *Ant.* 1.180; *War* 6.438; Philo, *Leg. all.* 3.79,82; *De congr.* 18.99. Likewise the Syro-Palestinian translation and *Frg. Tg.*[VNL] ("He was priest of God Most High"). See also *Tg. Neof.* and *Frg. Tg.*[P] both of which say Melchisedek was a priest, and add a reference to his having served in the high priesthood. We shall return presently to these texts.

Some targumic texts speak of a high priesthood with regard to Melchizedek (47) (=Shem). With regard to Shem (and by implication Melchizedek) we may note *Tg 1 Chr* 1,24 where Shem of the HT is paraphrased as "Shem the high priest" (שם כהנא רבא) (48).

The title "high priest" for Melchizedek may be an old one (49). However, Melchisedek is not so called in any of the Targums of Gen 14,18, although the designation "high priest" does occur in *Pal. Tg.* texts. In two texts, however (*Frg. Tg.*[P] and *Tg. Neof.*) Melchizedek is called "a priest ... who served in the high priesthood".

The words "high priest" (הכהן הגדול) are found only two or three times in the entire Pentateuch (Num 35,25.28, and possibly 35,32, see

(47) In the Roman Canon Melchizedek is called a High Priest, *summus sacerdos tuus Melchisedech.* Some scholars believe that this title may be of Jewish origin. I believe that the targumic evidence, because of the problem of formulation (high priesthood rather than high priest) and date, does not help appreciably in the debate. For a thorough examination of the question see LE DÉAUT, "Le titre de *Summus Sacerdos* donné à Melchisédech est-il d'origine juive?", 222-229. On the priesthood of the first-born R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale.* Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42 (AnBib 22; Rome 1963) 85, n. 43.

(48) Text in R. LE DÉAUT – J. ROBERT, *Targum des Chroniques* (AnBib 51; Rome 1971) II, 10; French translation R. LE DÉAUT – J. ROBERT, *Targum des Chroniques* (AnBib 51; Rome 1971), I, 41 (with note 71); English translation (with extensive note) J.S. MCIVOR, *The Targum of Chronicles* (Aramaic Bible 19; Collegeville 1994) 41.

(49) LE DÉAUT, "Le titre de *Summus Sacerdos*", 222-229, esp. 226-229.

the Greek and Samaritan Pentateuch). In the *Pal. Tg.* (*Tg. Neof.*) the title "high priest" occurs a limited number of times, sometimes in free paraphrase, but mostly as a slight expansion of a term in the biblical text. Thus in *Tg. Neof.* Exod 21,14: "[And if] a man [wilfully attacks] another to kill him treacherously, *even if he is the high priest who stands and serves* at my altar, you shall take him from there and you shall kill him" (an expansion of the HT: "...kill him treacherously, you shall take him from my altar..."). It also occurs as an expansion in *Tg. Neof.* Lev. 21,1, in a context speaking of the sons of Aaron: "The high priest shall not make himself unclean..." (MT: "No one shall make himself unclean"). In *Tg. Neof.* Deut 26,3 "the priest who is in office at that time" is expanded in *Tg. Neof.* as "the high priest who is in office at that time". In the Book of Numbers *Tg. Neof.* introduces the designation on a number of occasions. Aaron is called "the high priest" at Num 4,16.28.33; there is mention of Eleazar, the son of Aaron, "the high priest" (17,2.4; 26,1); Phinehas, son of Eleazar, son of Aaron the "high priest" (25,11); an unnamed "high priest" (4,20; 35,32) (50).

In the paraphrase of Gen 14,18 *Tg. Neof.* and also in *Frg. Tg.*[P] Melchisedek is not directly called a high priest, but is said to have served in the high priesthood. Thus in *Frg. Tg.*[P]: "... he was priest of the Most High ... and stood and ministered in the high priesthood (רבתא קאים ומשמש בכהנותא) before God Most High". Likewise in *Tg. Neof.*: "he was a priest ministering in the high priesthood before God Most High (הוה כהן משמש בכהנת[ה] רבתה קדם אלהא עלהא)".

A priest ministering in the high priesthood is equivalently called high priest. With regard to the term "priest" and this expression "high priesthood" in *Tg. Neof.* we may note that *Neof.* reserves the terms for Aaron and his sons, and for Melchizedek (51). The respected non-Jewish Putiphar, priest of On, and Jethro, priest of Midian, each is called a "prince" (רבה); see *Tg. Neof.* Gen 41,45.50 (also in Tg. Cairo Genizah MS E and 41,45 in *Frg. Tg.*[P]); 46,20; Exod 3,1, etc. The Egyptian priests are called כומריא a term reserved for non-Jewish priests (see *Tg. Neof.* Gen 47,22.26).

The expression "high priesthood" occurs only once in *Tg. Onq.*, that is at Num 16,10, where it is found in all the Tgs. of the Pentateuch, namely *Tgs. Onq.*, *Neof.* and *Ps.-J.* where God's words to the sons of

(50) See also Exod 38,21 (*Tg. Neof.* marg.) Lev 14,26 (*Tg. Neof.* marg.); 21,4 (*Tg. Neof.* marg.); Num 31,1 (*Tg. Neof.* marg.); 31,6 (*Tg. Neof.* marg.).
(51) See for example *Tg. Neof.* Exod 31,10; 35,19; 38,21; 39,41.

Korah "… you yet seek the priesthood, ובקשתם גם־כהנה, as well", are rendered as "you wish to assume (*Tg. Neof.*; *Tg. Onq.* "you seek") the high priesthood also". It may be that the this phrase once occurred more widely in *Tg. Onq.*, and was later deleted.

The term "priesthood", כהנה, occurs eight times in the Hebrew Pentateuch, twice in Exodus (29,9; 40,15) and six in Numbers (Num 3,10; 16,10; 18,1.7.7; 25,13), and only in two of those (Exod 40,15; Num 16,10) does *Tg. Neof.* expand with the addition of "high". In *Tg. Neof.* there are 32 occurrences of the term "priesthood" (כהונה), and in 22 of these the term is qualified as "high" ([52]). Of these texts only two are extant in the *Frg. Tgs.*, namely Gen 14,8 (P) and Exod 1,21 (PVN) and here, too, we have the addition "high". A free Palestinian Targum midrash on Gen 49,3 says that the high priesthood was originally destined for Reuben, Jacob's first-born but, because of his sin, the high priesthood was given to Levi (*Tg. Neof.* Gen 49,3; also *Frg. Tgs.*[PVN], and possibly a Cairo Genizah *Pal. Tg.* text, M. Klein's MS Z)([53]).

The text corresponding to "high priesthood" of *Pal. Tg.* Gen 49,3 in BerR 98,4 speaks simply of "priesthood" ([54]). It must be noted that

([52]) For occurrences other than Gen 49,3 see *Tg. Neof.* Gen 14,18; Exod 1,21; 28,1.3.4.41; 29,1.44; 30,30; 40,13.15; Lev 7,35; 16,32; Num 3,3.4; 16,10; Deut 10,6. We may also add *Tg. Neof.* marg. Ex 1,21; 31,10; 35,19; Lev 21,4.

([53]) In a fragment in the Cambridge University Library, MS T.S NS 182.69; ed. with English translation, M. KLEIN, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch* (Cincinnati 1986), I, 164-165. The word "high" (רבתה) is part of lost text, but is apparently required by the length of the line. In his notes and comments on the text in *Genizah Manuscripts* (Cincinnati 1986) II, 51, Klein remarks that the exegetic connection between high-priesthood and kingship is spelled out in *Midrash Tanḥuma* (ed. S. BUBER) (Wilna 1885; repr. Jerusalem 1964), 218, where the comment is made on the words of HT Gen 49,3 יתר שאת ויתר עז (NRSV: "excelling in rank and excelling in power"), "there is no rank other than high priesthood (כהונה גדולה) and there is no power other than kingship". The date to be assigned to the *Tanḥuma* is uncertain. Zunz dated it to the first half of the ninth century, and so do many modern scholars; others assign an earlier date, for instance around 400 at the latest. See H. L. STRACK – G. STEMBERGER, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Edinburgh 1991) 332-333.

([54]) *Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar* (eds. J. THEODOR – CH. ALBECK) (Jerusalem 1965; repr. of Berlin 1912-1936 edition, with corrections) III, 1253; English trans.: *Midrash Rabbah.* Translated into English, with notes, glossary and indices. Vol. II. Genesis (eds. H. FREEDMAN – M. SIMON) (London 1939, ^{3}1983) 949 (par. 98.4); also J.NEUSNER, *Genesis Rabbah.* The Judaic Commentary to the Book of Genesis. A New American Translation (Brown Judaic Studies 106; Atlanta 1985) III, 349 (for par. 98.4.1G).

the frequent use of the phrase "high priesthood" in *Tg. Neof.* (and the *Pal. Tgs*) is regarded by some as an indication of late origin for these texts ([55]). The matter requires more detailed study before a firm conclusion can be reached. An argument favouring a later date for the designation in *Tg. Neof.* and the few texts of *Frg. Tg.* might be drawn from the Cairo Genizah text of *Tg. Gen* 40,13.15 in Klein's MS E, parchment (considered "early", that is, 9th–10th to mid-11th century), where the text is the same as *Tg. Neof.* but in both instances lacks the adjective "high" ([56]). MS Z, with the added term "high", in paper, is dated as "middle", that is mid-11th to late 14th century.

Tg.Onq. Gen 14, 18 does not render the HT word "priest" at all. It translates: "Now Melchizedek, king of Jerusalem, brought out bread and wine, and he was ministering (משמיש; *m^ešammeš*, *pael* participle) before God Most High". It may be that *Tg. Onq.*'s translation is intentional, possibly occasioned by a view such as that of R. Ishmael. Elsewhere *Tg. Onq.* gives a careful rendering of the Hebrew word כהן in keeping with the context. In Gen 41,45.50, 46,21 Putiphar, priest (כהן) of On (of the MT) is called רבא, "prince". The other pagan priests (HT: כהנים) of Egypt are called כמריא. In Exod 2,16; 3,1; 18,1 Jethro, the priest (כהן) of Midian is translated as רבא, "prince". In Exod 19,6 כהנים is rendered in *Tg. Onq.* as כהניא. In all references to Aaron the priest

([55]) Thus M. Kasher, "כהונתא רבתה", in *Torah Shelemah* (Jerusalem 1983) XXXV (=*Aramaic Versions of the Bible*, II) 170-185 (a detailed examination of the individual occurrences of the phrase in *Pal. Tg.* texts in Exod, Lev, Num, Deut). So also A. O. H. Okamoto, in his doctoral dissertation (Oxford, with G. Vermes as Director): "Codex Neofiti I on the Book of Exodus: its place in the history of Targumic literature" — summarised in A. Díez Macho, *Neophyti 1.* Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana (Madrid – Barcelona 1968-1978) II, 74*-76*. In his second letter to Díez Macho, ibid., 76*, Okamoto expresses his conviction that the ground for his statement that "N[eof]'s present form appears to reflect layers of revision into [G]eonic times are the following: ... a strong redactionary tendency evident in N[eof.] can not have emerged much earlier 426 A.D. (d. of Rav Ashi), postulating that there had existed the basic Targum". For Okamoto no. 2 of these redactionary elements is: "The recurring phrase *bkhwnth rbth* (in the high priesthood) has an overtone towards abstraction, which is characteristic of post-Talmudic exegesis; so also are the frequent phrases in N[eof.] such as *l-šmy, byt 'amaleq, byt qwdš'* ". See also H. Okamoto's later essay, "A Geonic Phrase in MS. Targum Yerushalmi, Codex Neofiti 1", *JQR* 66 (1976) 160-167. For the dissertation see: H. Okamoto, *The Historical Significance of the Codex Neofiti, with Special Reference to Exodus* (Diss.; Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion; Cincinnati 1974).

([56]) Text and translation in Klein, *Genizah Fragments,* 104-105. For the dating (by Prof. Malachi Beit Arié) see Klein, ibid., xxxvii.

(כהן) and to the sons of Aaron, the priests (כהנים), *Tg. Onq.* renders by the cognate Aramaic terms כהן, כהניא. The failure to make explicit reference of Melchizedek's priesthood in Gen 14,18 may be due to the rabbinic discussions on the matter. While שמש (*šammeš*) is a regular term for the exercise of the priesthood, its occurrence here is not a sufficient explanation for the omission of a translation of כהן of the HT.

On the other hand, it must be noted that in Gen 14,18 *Tg. Onq.* uses the verbal form (משמיש; *m*ᵉ*šammeš*, participle from verb שמש) which he regularly uses elsewhere to translate the verb כהן (*kāhēn*) of the HT, "to act as priest" (in the Levitical priesthood; in the priesthood of Aaron). Thus in Exod 28,1.3.4.41; 29,1.44; 30,30; 31,10; 35,19.41; 40,13.15; Lev 7,35; 16,32; Num 3,3.4; Deut 10,6. It appears that in Gen 14,18 *Tg. Onq.* has read *kōhēn*, "priest", of the HT as the verb *kāhēn*, "to act as priest", "to exercise the priesthood", and translates this verb as he does elsewhere. While it is possible that *Tg. Onq.*'s translation is due only to exegetical considerations, it is hard to avoid the impression that it is tendentious, and that he has rendered as he did on ideological grounds ([57]).

In Gen 14,18, in the rendering of the HT כהן we may note, *Tg. Ps.-J.* follows *Tg. Onq.* (משמש).

IV. The blessing and the Tithes (*Tgs Gen* 14,19-20)

Hebrew Text

(19) ויברכהו ויאמר
ברוך אברם
לאל עליון קנה שמים וארץ
(20) וברוך אל עליון
אשר־מגן צריך בידך
ויתן־לו מעשר מכל

Targum Onqelos ([58])

(19) וברכיה ואמר
בריך אברם
לאל עילאה דקניניה שמיא וארעא
(20) ובריך אל עילאה
די מסר סנאך בידך
ויהב ליה חד מן עסרא מכולא

([57]) See GIANOTTO, *Melchisedek,* 114.

([58]) Using the edition of *The Bible in Aramaic*, I, 20. A variant reading in Sperber's edition has קדם אל ("before God") for לאל ("by God").

Targum Neofiti

(19) ובריך יתיה ואמר
בריך הוא אברם
קדם אלהא עילאה דבמימריה קנה שמיי וארעא
(20) וברוך הוא אלהא עליא די תבר בעלי דבבך קדמך
ויהב לה חד מן עטרה מן כלה

Targum Neofiti marg
For קדם אלהא עילאה it has the reading: לאלהא עליא

Fragment Targums *None extant*

Targum Pseudo-Jonathan

(19) וברכיה ואמ[ר]
בריך אברם מן [space for one letter in text] אלקא עילאה
דבגין צדיקיא קנא שמיא וארעא
(20) ובריך אלקא עילאה דעבד סנאך כתריסא דמקבל מחתא
ויהב ליה חד מן עשרא מכל מה דאתיב

1. *The Blessings (Tgs. Gen 14,19-20a)*

For the first part of verse 19 (NRSV: "Blessed be Abram by God [לאל] Most High"), *Tg. Onq.* follows the HT faithfully (לאל), which we may (with R. Grossfeld) render "before God Most High". We have the same variant reading in *Tg. Neof.* marg, לאלהא עילייא, "to God Most High", which we may possibly render "before God Most High". *Tg. Neof.* renders in its usual fashion "before, קדם (God Most High)". *Tg. Ps.-J.* has מן, lit. "from", followed by a space, "God Most High", where we can presume that the original reading was מן קדם, "from before", or simply "before".

The second part of v. 19, HT קנה שמים וארץ is differently understood in the various Targums, especially with regards to the understanding of קנה. *Tg. Onq.* understands as "possess" and renders "[God Most High] whose possessions are heaven and earth". The *Pal. Tgs.* understand קנה as "create", but differ in their paraphrases. *Tg. Neof.* renders (both here and in v. 22) as: "[God Most High] who by his Memra created the heavens and the earth". This is quite in keeping with *Tg. Neof.*'s frequent references to the Memra of the Lord, and to the creation of the world through God's Memra (59). *Tg. Ps.-J.*, both here and in v. 22,

(59) Thus *Neof.* Gen. 1,1; *Neof.* marg. Gen 2,3; 5,1; 6,7. See further, D. MUÑOZ, "Apéndice sobre el Memra de Yahweh en el Ms. Neophyti", A. DÍEZ MACHO, *Neophyti 1*. Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana (Madrid – Barcelona 1973) III, 70**-83**; D. MUÑOZ LEON, *Dios-Palabra.* Memra en los

considers another aspect of God's work of creation, paraphrasing as: "God Most High, who created the heavens and the earth for the sake of the righteous". Creation of the world for the sake of the righteous is a theme found in intertestamental literature, and in targumic and rabbinical theology as well ([60]).

In v. 20a *Tg. Onq.* follows the HT faithfully, rendering מגן (*miggēn*; NRSV: "delivered") as "delivered" ([61]). *Tg. Neof.*, remains relatively faithful to the HT, "who has crushed (תבר) your enemies before you". *Tg. Ps.-J.* seems to have seen a connection between מגן and *māgēn*, "shield", and renders rather freely as: "who has made those who hate you like a shield that receives a blow". A similar connection seems to be made in a comment on the verse in BerR 43,8: "R. Huna interpreted: Who hath turned thy weapons (*magnun*) against thine enemies" ([62]).

2. *The tithes (Tgs Gen 14,20b)*

The HT is quite ambiguous with regard to which of the pair (Melchizedek or Abram) paid the tithes to the other: "And he gave him a tithe of everything". The ambiguity is left intact in the LXX, Pal. Syr., *Tgs. Onq.* ([63]) and *Neof.*

Tg. Ps.-J. is quite clear that it was Abram who paid the tithe: "And

---

targumim del Pentateuco (Institución san Jerónimo 4; Granada 1974); R. HAYWARD, *Divine Name and Presence: The Memra* (Totowa 1981).

([60]) The world created for Abraham, Isaac and Jacob, and all those who were like them (2 Bar 21,14); for the sake of the righteous (4 Ezra 9,13; 2 Bar 14,19; 15,7); on behalf of God's people (Test. Moses 1,12); for the sake of the many, for all mankind (4 Ezra 8,1.44). For the targums see all *Pal. Tgs.* on Num 22,39 (*Tg. Neof.*, *Frg. Tgs.*[PVN], *Tg. Ps.-J.*): the world created on account of Abraham, Isaac and Jacob; see also A. MARMORSTEIN, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature* (London 1920) 108-128.

([61]) *Miggēn* is taken by BDB as a denominative verb (from *māgēn*, "shield", etc.). The verb is of rare occurrence: in the sense of "deliver up to an adversary", only in Gen 14,20; Hos 11,8; Isa 64,6; in the sense of "deliver", Prov 4,9. The noun *māgēn* occurs 33 times, of these in Gen 15,1.

([62]) English trans. in *Midrash Rabbah*, I, 357. J. Neusner renders: "[Since the word for 'deliver' yields the same letters that serve for the word for 'plans or schemes',] R. Huna said: 'It is that he turned your plans against your enemies'", cf., NEUSNER, *Genesis Rabbah*, II, 121 (par. 35–67, through Gen 8,15–28,9).

([63]) B. GROSSFELD, *The Targum Onqelos to Genesis*. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes (The Aramaic Bible 6; Wilmington 1988) 68, without note, renders the *Tg. Onq.* as: "And blessed be God most High who has delivered your enemy into your hand and has given him [ויהב לה] a tenth of everything". This translation can hardly be accepted; it does not flow. Grossfeld's

he gave him a tithe of all that he had brought back". 1QapGen (22,17) is clearly along the same lines: "*And he gave him a tithe of all* the flocks of the king of Elam and his confederates".

* * *

In the context of the reading of the Bible in the Hellenistic and Roman periods we have examined the manner in which the biblical Melchizedek tradition is presented in the Targums and in related rabbinical and early Christian tradition. Targums, Aramaic translations of the Hebrew Bible, were in the process of formation from the Hellenistic period onwards, and continued to develop during the Roman period and later. While the Targums containing the Melchizedek material (*Tg. Gen* 14,18-20; *Tg. Ps* 110) are known only from manuscripts later than the Roman period, the tradition they represent is older, and must be considered not as a single unified whole but possibly varying from one item to another.

A Jewish tradition, first attested as words of R. Ishmael (ca. 130 CE), interpreting Ps 110 of Abraham and regarding the priesthood of Melchizedek as having been transferred to Abraham, may not have originated in an anti-Christian polemic, but may possibly be much older, and as exegesis may have been directed against the Hasmoneans in the second century BCE, although it would also have been used later in an anti-Christian polemic. The *Pal. Tg.* identification (Gen 14,18) of Melchizedek with Shem, the son of Noah, accepted without question by R. Ishmael, appears to be an old tradition, probably originating before the Christian era. Its origins do not appear to have been polemic. Rather are they to be found in the biblical data on Shem's life-span, that would have stretched into the lifetime of Jacob. The identification was facilitated by another Jewish tradition that all firstborn sons before the priesthood of Aaron were priests. Providing Melchizedek with a genealogy may also have been a factor, even though this factor is not presented prominently in rabbinic or related Christian tradition.

The Targums have no clear evidence of the identification of the Valley of Shaveh (Gen 14,17). The Palestinian Targum tradition is here

---

earlier rendering, with M. Aberbach, was at pains to make the meaning of the text clear by inserting the intended subject of יהב within brackets: "And he (viz. Abram) gave him a tenth of everything" (M. ABERBACH – B. GROSSFELD, *Targum Onkelos to Genesis*. A Critical Analysis together with an English Translation of the Text [New York 1982] 90).

unstable. *Tg. Neof.* identifies it as the Valley of the Gardens (or of *pardesaya*), which may not be original, since all *Pal. Tg.* texts have so identified the Valley of Siddim earlier in the chapter (Gen 14,3.8.10).

In the Roman Canon of the Mass Melchizedek is called a high priest. This may be an old tradition, possibly even of Jewish origin. In Tg. 1 Chron 1,24 Shem is called a high priest, and the identification of Melchizedek with Shem may form a basis for a similar early Jewish title for Melchizedek. In Palestinian Targum texts (*Tg. Neof.*, *Frg. Tg.*[P]) of Gen 14,18, while Melchizedek is not so designated he is said to be "a priest who served in the high priesthood". It is a matter of debate, however, whether these words "high priesthood" belong to the original, or to an early stratum, of the Targums of the Pentateuch or were introduced only later, even as late as the fifth century if not later still.

The manner in which Melchizedek's priesthood is treated in the Targums is also interesting. All trace of it appears to have disappeared in the *Tg. Ps* 110 (from the 7th–8th centuries?), where Melchizedek even has ceased to be a personal name, but is rendered as "the righteous king". In Gen 14,18 *Tg. Onq.* treats כהן (*kōhēn*) of the Hebrew Text as a if it were a verb (*kāhēn*), and translates simply as "he ministered". This rendering may have arisen from a desire to omit all reference to Melchizedek's priestly status.

The Bible was read in the Roman world by Christians and Jews alike. With regard to Melchizedek it is interesting to see the influence of Targumic-type exegesis on patristic writers. Jerome, writing in Palestine ca. 391-397, draws on Jewish traditions regarding Melchizedek. In the east, in Edessa, Ephrem the Syrian (writing ca. 373) has traditions on Melchizedek extremely similar to those attested in the Palestinian Targums and rabbinic writings, although he makes no reference to any Jewish source. The Jewish tradition was apparently part of his cultural *ambiance*. Further Jewish interpretations on Psalm 110 (not attested in Jerome) seem to have been known in the school of Antioch. Theodore of Mopsuestia (ca. 350-428) refers to them, and Theodore's views have been transmitted in early Irish Psalm exegesis.

The Melchizedek tradition we have considered spread from Palestine to influence the reading and understanding of Gen 14,18 and Ps 110 in Edessa in the East and Antioch to the North, and through the writings of Jerome and Theodore of Mopsuestia in central and marginal places in the West. The tradition or traditions or sources enshrined in the Targums probably originated and developed over a number of centuries, possibly from the second century BCE to the sixth or seventh

century of our era. Some recent writers speak of the tell-like structure of the Targums, to which we are asked to have sensitivity. The Targums, or sections of them, may well be, as it were, mounds of information, with layers of interpretation from different ages and centuries ([64]). This is an approach to targumic tradition that deserves further research, and may have light to throw on the formation and understanding of certain biblical books or blocks of tradition, for instance the Fourth Gospel.

The Milltown Institute
of Theology and Philosophy
Dublin 6
Ireland

Martin McNamara, MSC

SUMMARY

The essay is introduced by some words on the nature of the Aramaic translations of Gen 14 used in the study (the *Tgs. Onq.*, *Pal. Tgs.* as in *Tgs. Neof. I*, *Frg. Tgs.*, *Ps.-J.*). *Tg. Neof.* identifies the Valley of Shaveh (Gen 14,17) as the Valley of the Gardens (*pardesaya*). The value of *Tg. Neof.*'s evidence here is doubtful. Most Targums retain Melchizedek as a personal name (not so *Tg. Ps.-J.*). Salem of v. 18 is identified as Jerusalem. Melchizedek is identified as Shem, son of Noah, mainly because of the life-span assigned to Shem in Gen 11. The question of Melchizedek's priesthood in early rabbinic tradition and in the Targums (*Tg. Gen* 14; *Tg Ps.* 110) is considered, as is also the use of Jewish targumic-type tradition on Melchizedek in such early Fathers as Jerome, Ephrem, and Theodore of Mopsuestia.

([64]) See R. Gordon, *Studies in the Targum to the Twelve Prophets.* From Nahum to Malachi (VTS 51; Leiden 1994) 152-53; similarly B. Barry Levy, *Targum Neophyti 1.* A Textual Study (Studies in Judaism; Lanham 1986-1987) I, 52-76; 131-135 (for Gen 15,1). For a position against such an approach see D. M. Golomb, "Methodological Considerations in Pentateuchal Targumic Research", *JSPE* 18 (1998) 3-25.

La fede degli uomini e la singolare relazione filiale di Gesù con Dio nell'Epistola agli Ebrei

Nel NT, la formula πίστις Χριστοῦ e altre formule analoghe — talvolta attestate con delle varianti nella tradizione manoscritta — ricorrono sette volte in sei passi di sicura paternità paolina (Rm 3,22.26; Gal 2,16bd.20d; 3,22; Fil 3,9). Ma espressioni simili sono reperibili anche al di fuori delle lettere di Paolo (Gc 2,1; Ap 2,13; 14,12). In conformità a questi dati, è sorta la complessa questione esegetica circa la πίστις Χριστοῦ nell'epistolario paolino, che rimane ancora un problema aperto(1). Le tre proposte principali di soluzione interpretano la formula genitivale in senso oggettivo — «la fede in Cristo» (vale a dire la fede che i cristiani hanno in Cristo), soggettivo — «la fede di Cristo» (cioè la fede che Cristo ha in Dio), oppure relazionale — «la fede cristiana» (ossia la fede determinata dalla relazione con Cristo).

Strettamente connesso alla questione della πίστις Χριστοῦ negli scritti paolini è il presente studio esegetico su Eb, in cui però non compare mai l'espressione πίστις Χριστοῦ o altre formule simili. Ciò nonostante, anche in questo "discorso di esortazione" (cf. Eb 13,22) della Chiesa primitiva, la πίστις costituisce una delle tematiche principali, da un punto di vista non solo antropologico, ma anche cristologico.

Una ricerca terminologica sul campo semantico della fede in Eb registra la sua concentrazione soprattutto in due luoghi, che in ordine di frequenza sono 11,1-40 e 3,1–4,14. In Eb 11, il sostantivo πίστις compare per ben 14 volte(2); l'aggettivo πιστός, una volta (v. 11c); e il verbo πιστεύειν, una volta (v. 6c). Inoltre, il capitolo è introdotto da 10,36-39, in cui si ritrova per altre due volte πίστις (vv. 38a e 39b). In 3,1–4,14, annotiamo la duplice presenza di πιστός in 3,2a.5a, in stretta connessione con la ricorrenza dello stesso aggettivo in 2,17c. La presenza del sostantivo πίστις in 4,2c viene enfa-

(1) Cf. lo *status quaestionis* presentato da A. VANHOYE, «Πίστις Χριστοῦ: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?», *Bib* 80 (1999) 1-21, in partic. 4-15.

(2) Eb 11,1a.3a.4a.5a.6a.7af.8a.9a.11a.13a.17a.20a.21a.22a.23a.24a.27a.28a.29a.30a.31a.33a.39a.

tizzata dalla ricorrenza del verbo πιστεύειν al v. 3b. I rimanenti passi di Eb in cui si registra il campo semantico della fede sono i seguenti: 6,1c.12c; 10,22a; 12,2a; 13,7d (πίστις) e 10,23b (πιστός).

Se per completezza allarghiamo la ricognizione terminologica al campo semantico dell'incredulità, otteniamo una conferma ulteriore di una notevole concentrazione di termini in 3,1–4,14. In effetti, in tutta l'Epistola il sostantivo ἀπιστία («incredulità») è rintracciabile soltanto in 3,12b.19c, mentre il sostantivo ἀπείθεια («indocilità») è presente unicamente in 4,6d.11c.

Per pervenire ad un'interpretazione corretta dei suddetti passi di Eb, occorre determinare di volta in volta l'accezione assunta dai singoli termini del campo semantico della πίστις, tenendo conto del suo spettro abbastanza variegato di significati. A questo riguardo, è necessario non dimenticare che il campo semantico della πίστις in Eb si riferisce a tre attanti differenti, cioè Gesù, gli altri uomini e Dio. Più esattamente, i sostantivi πίστις, ἀπιστία e ἀπείθεια sono sempre riferiti ad esseri umani, Gesù escluso. Lo stesso vale per il verbo πιστεύειν (4,3b; 11,6c). Invece, l'aggettivo πιστός è attribuito a Gesù, contemplato nel suo divenire sommo sacerdote πιστός per Dio (2,17c; 3,2a), in modo simile a Mosè, anch'egli definito come πιστός (v. 5a). Infine, in 10,23b e in 11,11c, l'aggettivo definisce Dio stesso.

Considerati questi dati, la domanda principale a cui il nostro contributo intende rispondere è la seguente: qual è, secondo Eb, la figura sintetica della relazione di Gesù con Dio? Ma per rispondere adeguatamente a questo interrogativo-guida di profilo cristologico, è decisivo affrontare due domande di profilo antropologico: come viene delineata da Eb la fede degli uomini? E esiste un nesso tra la relazione intercorrente tra gli uomini e Dio, da un lato, e quella esistente tra Gesù e Dio, dall'altro?

I. La fede degli uomini

1. *L'elogio della fede (Eb 11,1-40)*

Per rispondere alla domanda sull'entità della fede è di importanza fondamentale considerare la pericope di Eb 11,1-40, collocata nella quarta parte dell'Epistola (11,1–12,13). I temi annunciati dalla sua *propositio* (10,36-39) sono due: la "perseveranza" (ὑπομονῆς, v. 36a) e la «fede» (πίστεως, v. 39b). Secondo una tecnica già utilizzata nelle due sezioni della seconda parte (3,1–4,14 e 4,15–5,10), lo svilup-

po argomentativo riprende in maniera chiastica i soggetti tematici annunciati. Perciò, la prima sezione (11,1-40) è costituita da un elogio storico della fede degli antichi personaggi biblici (cf. Sir 44,1), mentre la seconda (Eb 12,1-13) è un invito ai cristiani a perseverare, nonostante le persecuzioni a cui sono soggetti(3).

Di per sé, l'asserto introduttivo di Eb 11 non enuncia una definizione della fede in Dio(4) né tanto meno della fede cristiana(5). Enuclea, invece, una definizione generale della fede, mettendone in luce soltanto due caratteristiche fondamentali, reperibili anche nei rapporti umani di fiducia(6): la fede ha, anzitutto, un aspetto dinamico-esistenziale, perché permette di possedere (ὑπόστασις, v. 1a) i beni che si sperano. Nel contempo, essa ha anche un aspetto cognitivo, perché, nei confronti delle realtà che non sono percepibili dai sensi fisici, consente una visione spirituale, che ne fa conoscere l'esistenza effettiva (ἔλεγχος, v. 1c). Spetta al resto del capitolo specificare questa definizione in senso teologico, ossia come adesione personale al Dio della storia della salvezza, il quale, nelle sue promesse, è «degno di fede» (v. 11c)(7).

Difatti, dall'analisi esegetica di Eb 11 rileviamo che la fede ha una forte dimensione conoscitiva, specialmente in riferimento alle realtà invisibili (cf. vv. 3.7b), connesse alla trascendenza di Dio (cf.. vv. 6f.27c), alle sue promesse(8) e alla sua futura attività salvifica, orientata al compimento cristologico. Ma la fede consta soprattutto

(3) Cf. A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (Bruges – Paris ²1976) 45-48 e anche 38-39.

(4) Diversi esegeti escludono il ruolo di definizione strettamente intesa di Eb 11,1. Tra costoro, ricordiamo: H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews* (Hermeneia; Philadelphia 1989) 307-308; A. MÉDEBIELLE, "Épître aux Hébreux", (SB[PC] 12; Paris 1938) 269-372, in partic. 349-350; H. STRATHMANN, "Der Brief an die Hebräer", J. JEREMIAS – H. STRATHMANN, *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer.* Übersetzt und erklärt (NTD 9; Göttingen 1936) 69-158, in partic. 140.

(5) Di questo parere è, ad es., B.F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews.* The Greek Text with Notes and Essays (London ³1928) 352.

(6) Cf. A. VANHOYE, *Quarta pars Epistolae ad Hebraeos.* De fide et patientia. Hebr. 11,1-12,13. In usum privatum auditorum tantum (Romae 1972-1973) 42.

(7) Cf. Eb 10,23b; e anche 1 Cor 1,9; 10,13; 1 Ts 5,24. A questo proposito, si legga R. BULTMANN, «πιστεύω κτλ», *TWNT* VI, 203-230 [Die Begriffsgruppe πίστις im NT], in partic. 217.

(8) Il campo semantico della promessa ricorre in Eb 11,9ac.11d.13b.17d ed è strettamente connesso con quello della benedizione dei vv. 20b.21b.

di un aspetto dinamico-esistenziale, che implica la speranza(9). La tensione escatologica della fede (cf. vv. 14.16a; 13,14), per mezzo della quale i credenti possiedono le realtà sperate (cf. 11,1ab.6gh.26b) a motivo della promettente parola di Dio, anima la loro intera esistenza (cf. v. 13). In particolare, assurge a criterio di discernimento del loro agire(10) e li sostiene nelle prove delle sofferenze e della morte (cf. vv. 35b-38), mediante la fiducia nel Dio che è «capace anche di risvegliare da[i] morti» (v. 19b; cf. v. 35d).

In terzo luogo, la fede ha una dimensione eminentemente relazionale (cf. vv. 5f-6ab). Attraverso le sue promesse, Dio propone agli uomini di entrare in un rapporto di comunione con lui e di partecipazione alla sua stessa vita (cf. vv. 10c.16e e anche 12,22-24). Si comprende allora in che senso, «alla fine dei secoli» (9,26c) — coincidente con «l'estremità di questi giorni» (1,2a) della rivelazione definitiva di Cristo —, la fede cristiana si specifica come un rapporto personale di coabitazione attuale con il Dio trascendente, attraverso la partecipazione al corpo glorificato di Cristo (cf. 3,14a), che è la città «futura» (13,14c) e «celeste» (12,22b; cf. 11,16b) sia del «Dio vivente» (12,22b) sia della comunità ecclesiale (cf. 3,6b)(11). A questo scopo, Dio ha lasciato che il suo nome e, quindi, il suo essere fossero legati al nome dei patriarchi(12): ha accettato di essere chiamato «Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe» (Es 3,6.15-16)(13), diventando così il «loro Dio» (Eb 11,16d). Da parte loro, gli uomini possono liberamente aprirsi o chiudersi alla πίστις nei confronti di Dio, la quale consiste, da questo punto di vista, nel ritenerlo πιστός (v. 11c).

2. *Le esortazioni alla fede*

D'altro canto, per pervenire alla visione complessiva della fede elaborata da Eb, è necessario passare in rassegna anche una serie di

(9) Cf. R. BULTMANN, «πιστεύω», 207, 217, 218. Si veda anche Rm 4,18 e 1 Pt 1,21.

(10) Cf. Eb 11,4.7.8-9.17.23-31.33-38 e anche Gal 5,6 e 1 Ts 1,3.

(11) Cf. A. VANHOYE, «La città futura, la Gerusalemme celeste (Eb 13,14; 12,22)», *PSV* 8 (1983) 214-226 e, in partic., 220.

(12) Cf. J.-S. JAVET, *Dieu nous parla.* Commentaire de l'Épître aux Hébreux (Les Livres de la Bible 3; Paris 1945) 131.

(13) Cf. N. CASALINI, *Agli Ebrei.* Discorso di esortazione (SBFA 34; Jerusalem 1992) 366; R. FABRIS, «Lettera agli Ebrei», G. BARBAGLIO – R. FABRIS, *Le lettere di Paolo* (Commenti biblici; Roma ²1992) III, 508-774, in partic. 726.

passi di genere parenetico, in cui i destinatari del «discorso di esortazione» sono invitati a maturare proprio nella loro relazione con Dio. Oltre alla lunga esortazione di 3,7-4,14, dei cenni parenetici alla fede si trovano pure in 6,1.12; 10,22 e 13,7.

Secondo alcuni esegeti, la tematica della peregrinazione del popolo di Dio, sviluppata in modo particolare in 3,7–4,14, sarebbe uno dei nuclei principali dell'intera opera([14]). La citazione del Sal 95(94),7-11 e il conseguente ricordo del popolo d'Israele che erra nel deserto assurgerebbero così ad argomento scritturistico finalizzato ad esortare ad una vita cristiana più fedele. In realtà, la versione del Salmo secondo i LXX, a differenza di quella del TM, non si riferisce all'intera traversata del deserto da parte di Israele, ma unicamente al suo rifiuto di entrare nella terra di Canaan. Di conseguenza, dato che Eb dipende non dal testo ebraico, bensì da quello dei LXX([15]), la sua intenzione è quella di paragonare la fede attuale dei suoi interlocutori con quella degli Israeliti ormai giunti alle soglie della terra promessa (cf. Nm 14; Dt 1,19-46)([16]). Non è in questione, dunque, il ricordo della lunga peregrinazione nel deserto. Al contrario, quest'ultima, nel suo esito letale (cf. Nm 14,33-35), è volta a rappresentare, nella reinterpretazione escatologico-cristiana, il castigo che attende gli increduli, cioè la dannazione. L'odierna esperienza di fede dei cristiani coincide, invece, con quella di chi è sul punto di entrare nel «riposo» escatologico, ossia nella comunione trascendente con Dio. Coerentemente con questa visione escatologica, Eb 3,7–4,14 prende le mosse dal Sal 95(94),7-11 per esortare i cristiani ad essere fedeli a Cristo. A questo scopo, fa leva sul legame simbolico intercorrente tra la metafora della «casa» e quella del «riposo», così da sviluppare il discorso del dinamismo escatologico della fede cristiana, connesso al tema della casa di Dio e di Cristo trattato in 3,1-6([17]). In questo suo dinamismo, la fede cristiana è tesa tra un «già» (cf. 6,4-5) e un «non ancora». I cristiani

([14]) Emblematica è l'opera di E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk.* Eine Untersuchung zum Hebräerbrief (FRLANT 37; Göttingen [4]1961), secondo cui sarebbe questo il tema fondamentale di Eb (cf. 1).

([15]) Sull'origine della citazione dai LXX, sono d'accordo, ad es.: CASALINI, *Ebrei*, 143; A. VANHOYE, "Longue marche ou accès tout proche? Le contexte biblique de Hébreux 3,7–4,11", *Bib* 49 (1968) 9-26, in partic. 13 con la nota 1.

([16]) Cf. VANHOYE, "Longue marche", 10-18.

([17]) Cf. A. VANHOYE, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (Parole de Dieu; Paris 1980) 126.

sono «casa» di Dio (οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς, 3,6b), ma allo stesso tempo camminano per essere introdotti in maniera completa e definitiva in essa (cf. εἰσερχόμεθα, 4,3a)([18]). Certo, già appartengono a Cristo (cf. 3,14a). Ma soltanto a determinate condizioni (ἐάνπερ, 3,6c.14b) di fede e di docilità si realizza definitivamente per loro l'«oggi» escatologico. L'ingresso nel «riposo» di Dio, in quanto oggetto della promessa divina (cf. 4,1bc), è un bene sperato, che però si attualizza nella fede (cf. 11,1ab). D'altronde, sul versante cristologico, il compimento è attuato in modo definitivo: una volta entrato nel «riposo» (4,10), Gesù ha aperto la strada attraverso «i cieli» (4,14b), sulla quale anche noi siamo chiamati a procedere (cf. 3,1a). Pervenuto all'intimità gloriosa con Dio, Cristo, «come Figlio sulla casa» di Dio (3,6a), espleta la funzione di πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν (2,17c). Siamo così rimandati al discorso cristologico del nostro contributo, in cui illustreremo in che senso vada intesa questa funzione sommosacerdotale di Gesù.

Nella seconda esortazione alla fede (6,1.12), è implicata una concezione di essa come dinamica esistenziale progressiva. Da una fase iniziale, coincidente con l'accoglienza delle principali verità di fede (cf. 5,12b; 6,1-3 e anche 10,32) e con l'iniziazione sacramentale (cf. 6,4-5), la vita cristiana si sviluppa verso la sua maturità (cf. 6,1ab), caratterizzata dalla carità (cf. v. 4) e dalla speranza (cf. v. 11). In questo itinerario, non sono esenti però dei periodi di disinteresse sul piano dottrinale (cf. 5,11c), di pigrizia (cf. 6,12a) e persino di «cadute» nel peccato (cf. v. 6). Per questo motivo, Eb esorta ad un approfondimento dottrinale (cf. v. 1ab) e all'imitazione della fede dei credenti perseveranti (cf. v. 12b).

L'orizzonte onnicomprensivo della fede rispetto all'esistenza cristiana *qua talis* viene confermato pure dall'esortazione di Eb 10,22, nel quadro parenetico di 10,19-25. Anche qui la fede è presentata in stretta connessione con la speranza (cf. vv. 22b-23) e con la carità (cf. v. 24), originate nei cristiani dalla dinamica sacramentale e, in ultima istanza, dal rapporto personale con Gesù. Difatti, è lui il «sacerdote grande» (v. 21) che media la salvezza di Dio, sulla cui autorevole credibilità (πιστός, v. 23b) è saldamente fondata la confessione della speranza cristiana.

La categoria di persone, che sono oggetto non solo dell'esortazione di 13,7a, ma anche di quella del v. 17a (cf. pure il v. 24b), è

([18]) Cf. VANHOYE, *Prêtres*, 126.

costituita dai cosiddetti «dirigenti», ossia dai responsabili della comunità ecclesiale, che risulta, dunque, organicamente strutturata. Sebbene in se stesso il titolo di ἡγούμενοι non possieda un'accezione sacerdotale, se viene considerato nel contesto di 13,7-18 e in rapporto con la cristologia sacerdotale dell'intera opera, lascia intravedere una modalità particolare di partecipazione umana all'unica mediazione sacerdotale di Gesù ([19]). Tale partecipazione alla mediazione salvifica di Cristo, πιστὸς ἀρχιερεὺς (2,17c; cf. 3,2a), si determina, innanzitutto, nel senso dell'annuncio affidabile della parola di Dio (οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, 13,7b). Ma poi i «dirigenti» partecipano anche alla misericordiosa solidarietà provata da Gesù nei confronti degli uomini (ἐλεήμων, 2,17c). Per questo motivo, i «dirigenti» espletano pure la funzione di vegliare sui membri della comunità ecclesiale (cf. 13,17b). Dunque, la vicenda di fede dei «dirigenti» del passato, che si specifica per certi aspetti come partecipazione all'essere πιστός e ἐλεήμων di Gesù, è proposta ai credenti non solo come oggetto di memoria (cf. v. 7a), ma anche come ideale di πίστις da imitare (cf. v. 7d) ([20]). Anche in questo caso, quindi, la considerazione della figura antropologica della πίστις ci rinvia allo studio del titolo di πιστός, attribuito a Gesù in 2,17c e in 3,2a, ossia nel contesto letterario di 3,1-6.

II. L'affidabilità di Gesù

Lo sviluppo argomentativo di 3,1-6 e di 3,7–4,14, che costituiscono la prima sezione (3,1–4,14) della seconda parte di Eb (3,1–5,10), diventa più chiaro, se si tiene conto dell'accezione dell'aggettivo πιστός ([21]), il quale definisce sia Gesù (2,17c; 3,2a) che Mosè (v. 5a). Di per sé, il termine πιστός è ambivalente, perché significa sia «fedele» sia «degno di fede», «fidato», «credibile», «accreditato» ([22]). Ma qui è usato in questa seconda accezione. Un primo supporto a questa interpretazione viene dalla verifica etimologica, stando alla quale il senso primario del vocabolo è proprio quello di

([19]) Cf. VANHOYE, *Prêtres*, 257-259, 346.

([20]) Cf. JAVET, *Dieu*, 157.

([21]) Cf. VANHOYE, *Structure*, 265-266; ID., *Prêtres*, 114-117.

([22]) Cf. A. VANHOYE, "L'oracle de Natan dans l'Épître aux Hébreux", *Gesù apostolo e sommo sacerdote.* Studi biblici in memoria di P. Teodorico Ballarini (ed. E. VALLAURI – A.-S. DI MARCO – I. VOLPI) (Casale Monferrato 1984) 146-152, in partic. 146-147; ID., *Prêtres*, 114-117.

«degno di fede» [23]. Se poi si considera il contesto letterario prossimo, si deve riconoscere che l'aggettivo rimane ambivalente in 2,17-18, ossia nella *propositio* della seconda parte di Eb. Ma il suo significato si chiarisce nello sviluppo tematico di 3,1-6, grazie soprattutto al confronto, istituito proprio su questa qualità, tra Gesù e Mosè. In questo contesto, l'aggettivo non assume l'accezione di «fedele», bensì quella di «degno di fede» [24]. In effetti, l'argomentazione non verte sulla fedeltà a Dio [25] che Gesù ha dimostrato in passato [26], nella sopportazione delle prove, oppure nel compimento della sua missione in piena consonanza con la volontà di Dio. Al contrario, Eb contempla la situazione presente di Gesù glorioso (cf. 3,3a), in virtù della quale egli è «degno di fede» nel rapporto con Dio e, di conseguenza, anche nella relazione con gli uomini.

Decisiva, ai fini dell'individuazione di questo significato di πιστός è l'univocità semantica con cui l'aggettivo è utilizzato nella pericope di Nm 12,1-8 (LXX), di cui il nostro brano cita il v. 7 [27] e condivide la prospettiva globale [28]. Eb evoca così la conferma divina dell'autorità di Mosè, ritenuta da Dio stesso superiore a quella dei

(23) Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque.* Histoire des mots (Paris 1974) III, 868. Si legga inoltre: VANHOYE, "Oracle", 146-147; ID., *Prêtres*, 115, n. 15.

(24) In questo senso, traducono: *La Bible.* Traduction œcuménique. Édition intégrale (Paris – Villiers-le-Bel ³1991) 2930; *La Biblia.* Traducción totalmente revisidada con amplias notas e introducciones. Edición aprobada por la Conferencia Episcopal Española (Madrid 1992) 1825; CASALINI, *Ebrei*, 100, 136; CIPRIANI, «Lettera agli Ebrei», ID., *Le lettere di S. Paolo* (Commenti e studi biblici; Assisi ⁷1991) 731-833, in partic. 756-757; H. COUSIN, "'Accrédité comme Fils sur sa maison': Révélation et filiation dans la 'Prédication sur le sacerdoce du Christ'", *LV(B)* 43/2 [217] (1994) 47-63, in partic. 55; FABRIS, «Ebrei», 570, 583; VANHOYE, *Structure*, 87 (cf. anche 264); ID., *Prêtres*, 115.

(25) Il participio τῷ ποιήσαντι («per colui che costituì», Eb 3,2b) è un dativo di interesse, che non obbliga a tradurre l'aggettivo πιστόν (v. 2a) nel senso di «fedele a». L'analisi di altri passi biblici, nei quali πιστόν regge un dativo (Sir 33,3; 1 Sam 3,20; 1 Mac 7,8) confermano questa interpretazione. Cf. VANHOYE, *Prêtres*, 116, n. 16.

(26) VANHOYE, *Prêtres*, 115 nota che vari esegeti, introducendo un verbo al passato, non tengono conto del tempo presente del participio ὄντα di Eb 3,2a.

(27) Cf. G. DORIVAL, *Les Nombres.* Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes (LXX. La Bible d'Alexandrie 4; Paris 1994) 302, che traduce πιστός in Nm 12,7 con "homme de confiance".

(28) Cf. TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO [T. BALLARINI], *L'Epistola agli Ebrei* (La Sacra Bibbia; Torino – Roma 1952) 78; VANHOYE, "Oracle", 147.

profeti (cf. Nm 12,6-8). Di conseguenza, questo riferimento scritturistico dimostra, in prima battuta, la somiglianza di Gesù glorioso con Mosè (cf. Eb 3,2) nel parlare autorevolmente a nome di Dio.

Alla luce di questa chiarificazione semantica dell'aggettivo πιστός, comprendiamo il nesso tra i due titoli cristologici di 3,1b, vale a dire: «l'apostolo e sommo sacerdote della nostra confessione» (τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν). In quanto sommo sacerdote credibile, Gesù espleta efficacemente il compito della mediazione salvifica. Sul versante umano, comunica in modo autorevole ai credenti la parola di Dio, da cui sgorga la loro adesione di fede (29). Correlativamente, sul versante divino, fa pervenire a Dio la loro «confessione» di fede (cf. 13,15) (30). D'altronde, riecheggiando l'oracolo di Mal 2,7 (LXX) sul sacerdote come «messaggero del Signore», il titolo cristologico ἀπόστολος sottolinea il ruolo di comunicazione autorevole della parola di Dio espletato da Gesù glorioso. «Colui che parla dai cieli» (Eb 12,25), essendo dichiarato da Dio stesso «degno di fede» a motivo della sua glorificazione, è in grado di esigere dagli uomini la fede in Dio. Essa si esprime in una «confessione» e si concretizza esistenzialmente in un cammino indirizzato al «riposo di Dio» (cf. 3,7–4,14).

Dall'insieme di questi rilievi diventa più perspicua l'articolazione di 3,1-6 con 3,7–4,14: se Gesù è «degno di fede» (3,1-6), è ragionevole che i cristiani abbiano fede in lui (3,7–4,14). Più esattamente, il discorso di 3,1-6 ruota intorno alla credibilità di Gesù, che, a motivo della sua singolare relazione filiale con Dio, è superiore a quella di Mosè (cf. v. 3ab). Certo, Mosè possiede un determinato grado di credibilità (πιστός, v. 5a), dal momento che è un servitore all'interno della casa di Dio (cf. v. 5a). Dato che Dio ripone la sua fiducia nel suo servo Mosè, anche Israele può fidarsi di costui. Ma siccome Gesù è il Figlio di Dio in senso stretto (ὡς υἱός, v. 6a), il suo rapporto filiale con Dio risulta qualitativamente superiore e maggiormente glorioso (cf. v. 3a) della mera relazione di servizio che lega Mosè a Dio. Di conseguenza, Gesù sta a Mosé come il costruttore della casa sta alla casa stessa (cf. v. 3bc). Cristo non è degno di fede «nella» (ἐν, v. 5a) casa, come lo è Mosè; bensì, è stabilito tale «sulla» (ἐπί, v. 6a) casa. Difatti, poiché Cristo è il Figlio

(29) Cf. A. VIARD, "Le salut par la foi dans l'épître aux Hébreux", *Ang* 58 (1981) 115-136, in partic. 128.

(30) Cf. VANHOYE, *Prêtres*, 117-118.

di Dio (cf. 1,5), che porta a compimento l'oracolo profetico di Natan (1 Cr 17,12-16, LXX)(31), la casa che suo Padre ha edificato (cf. v. 4b) è anche sua(32). Del resto, Eb 1,2c lo ha già anticipato, sostenendo che Dio ha creato l'universo mediante suo Figlio. Perciò, in 1,10-12, viene citato in riferimento al Figlio (cf. v. 8a) il Sal 102(101),26-28 (LXX), che nel suo contesto originario inneggia al Dio creatore. In questo senso, la puntualizzazione del v. 4 attribuisce a Cristo, ὡς υἱός, un'autorità divina(33).

Risulta chiaro, allora, perché i cristiani, diventati «partecipi di Cristo» (3,14), sono definiti «casa» di Cristo e, quindi, anche «casa» di Dio. Ma nella prospettiva della nostra indagine, è importante notare che questa metafora è in grado di evocare una correlazione tra l'affidabilità di Gesù e la fede dei cristiani(34). In questa correlazione, che, nonostante l'utilizzo dello stesso campo semantico della πίστις, non è riducibile a pura coincidenza concettuale, è evidente il primato cristologico: unicamente perché Gesù, attraverso la sua passione e la sua morte, è stato glorificato ed è diventato «un sommo sacerdote degno di fede per i rapporti con Dio» (2,17c), i cristiani sono dissuasi dal cedere all'«incredulità» (ἀπιστία, 3,12.19; cf. 4,2c) e all'«indocilità» (ἀπείθεια, 4,6d.11c). Al contrario, essi sono esortati ad accostarsi, per mezzo di Cristo (7,25c; 13,15a.21c), a Dio in «pienezza di fede» (10,22a; cf. 4,3ab; 6,1; 10,39b), imitando così i credenti del passato (cf. 11,1-40), i dirigenti della comunità ecclesiale (cf. 13,7d) e, più in genere, tutti «coloro che per fede e perseveranza ereditano le promesse» (6,12). Essendo «degno di fede» (πιστός, 2,17c; 3,2a) come lo è Dio stesso (cf. 10,23b; 11,11c), Gesù proferisce una parola di salvezza (cf. 2,3) che esige di essere ascoltata dai cristiani con un'attenzione (cf. 2,1) sostanzialmente identica al consenso di fede riservato alla medesima parola di Dio (cf. 3,7–4,14).

Occorre verificare, a questo punto, se la relazione che lega Gesù al Padre, pur essendo assolutamente singolare, ha degli aspetti in comune con la fede in Dio vissuta dagli altri uomini.

(31) Cf. VANHOYE, "Oracle", 146-152.

(32) Cf. VIARD, "Salut", 129.

(33) Cf. VANHOYE, *Prêtres*, 123.

(34) È proprio attraverso il ricorso a questa categoria di correlazione tra l'affidabilità di Gesù e la fede dei cristiani che VANHOYE, «Πίστις Χριστοῦ», 20 propone di chiarire la complessa questione esegetica della πίστις Χριστοῦ nell'epistolario paolino.

III. Partecipazione della fede degli uomini alla relazione singolare di Gesù con Dio

A indirizzare la nostra ricerca in questa direzione è la stessa cristologia sacerdotale di Eb, secondo cui — eccezion fatta per il peccato (cf. 4,15d; 7,26b; 9,14b) — Gesù «doveva essere assimilato in tutte le cose ai fratelli» (2,17ab; cf. v. 14). In quanto appartenente all'asserto di 2,17-18, cioè alla *propositio* di 3,1–5,10, l'affermazione di questa totale assimilazione di Gesù agli uomini è messa in stretta connessione non solo con la misericordia sommosacerdotale di Gesù (ἐλεήμων; cf. 4,15), ma anche con la sua affidabilità (πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν). Di conseguenza, è esegeticamente corretto chiedersi in che cosa il rapporto di Gesù con Dio (τὰ πρὸς τὸν θεόν, 2,17c) sia, almeno per certi aspetti, simile alla relazione dei cristiani con Dio stesso. È vero, infatti, che Eb riconosce la singolarità del Figlio di Dio([35]) e della sua relazione filiale con il Padre, qualitativamente superiore al servizio affidabile che Mosè ha reso a Dio (cf. 3,1-6). Ma è altrettanto vero che Eb ricorre alla categoria filiale anche per definire il rapporto degli altri uomini con Dio (cf. 2,10d; 12,5-8), confermando la suddetta assimilazione del Figlio di Dio ai figli di Dio, amati dal Figlio come «fratelli» (2,11e.12b.17b). Sulla base di questi dati testuali, è corretto confrontare le caratteristiche della relazione singolare di Gesù con il Padre con quelle della fede in Dio degli altri uomini. Particolarmente ricchi, da questo punto di vista, sono due passi in cui Eb fa memoria della passione di Gesù, cioè 5,7-10 e 12,2-3. In essi Eb, risalendo a tradizioni cristiane molto antiche (cf. 2,3ef), delinea tre caratteristiche del rapporto di Gesù con il Padre, vale a dire: il suo timore reverenziale (εὐλάβεια, 5,7d), la sua obbedienza (ὑπακοή, v. 8c) e la sua perseveranza (ὑπομένειν, 12,2c.3b). Ma — come prova il confronto successivo con altri passi dell'Epistola — questi stessi atteggiamenti sono costitutivi anche della fede in Dio vissuta dagli altri uomini. Il motivo fondamentale di queste somiglianze sta nel fatto che la partecipazione completa di Gesù al «sangue» e alla

([35]) A questo riguardo, è importante notare che Eb attribuisce agli uomini il titolo υἱός teologicamente determinato, sia al singolare che al plurale. Ma soltanto Gesù è definito come «*il* Figlio di Dio», ossia con il titolo al singolare, determinato dall'articolo e dal genitivo τοῦ θεοῦ (4,14b; 6,6c; 7,3c; 10,29c). Cf. anche le ricorrenze del titolo cristologico υἱός in 1,2a; 3,6a; 5,8a; 7,28c (senza articolo) e in 1,8a (con articolo); ma anche in 1,5b e in 5,5d (υἱός μου).

«carne» degli uomini (2,14ab) e ad ogni esperienza umana — eccetto il peccato — (4,15; cf. 2,18) è giunta a tal punto da permettere ai cristiani di diventare «partecipi di Cristo» (3,14a).

1. *Il timore reverenziale del Figlio (Eb 5,7)*

Se nella relazione con Dio Gesù è un sommo sacerdote degno di fede (cf. 3,1-6), nel rapporto con gli uomini il suo sommo sacerdozio si determina nel senso della misericordia. È questo il tema principale sviluppato nella seconda sezione (4,15–5,10) della seconda parte di Eb (3,1–4,15). In questo contesto, prima è messa in luce l'iniziativa divina della nomina sommosacerdotale di Gesù (cf. vv. 5-6) e poi viene illustrata l'offerta che Gesù fa di sé durante la passione (cf. vv. 7-8) e la sua proclamazione divina come sommo sacerdote (cf. vv. 9-10). All'interno di questa memoria del mistero pasquale di Gesù, sono degni di nota due atteggiamenti peculiari della sua filiazione divina, ossia il suo timore reverenziale di Dio e la sua obbedienza a lui.

In primo luogo, Eb 5,7-8 illustra come la solidarietà di Gesù con gli uomini giunge fino all'assunzione dell'esperienza della sofferenza umana. L'attenzione si focalizza sull'atteggiamento spirituale di Gesù e, in particolare, sulla sua preghiera, che assume i tratti di un'offerta sacerdotale. Eb constata l'esaudimento di questa preghiera (cf. v. 7b), che però si scontra con il fatto della morte in croce di Gesù. Ma la finezza teologica di Eb sta nel non avere esplicitato il contenuto dell'orazione di Cristo. A partire da questo «silenzio» testuale, sono state elaborate varie ipotesi interpretative ([36]). Ma attenendoci al carattere sfocato e tormentato del testo, possiamo intravedere i tratti di un'invocazione sofferta, che affida al Dio salvatore la determinazione stessa del proprio contenuto ([37]). In questo orizzonte testuale, va interpretata l'espressione ἀπὸ τῆς εὐλαβείας (v. 7d), che risulta particolarmente rilevante per la nostra indagine sulla relazione di Gesù con Dio. In maniera analoga ad altri passi biblici ([38]), la preposizione ἀπό retta dal verbo εἰσακούειν («esaudi-

([36]) Per un approfondimento di queste ipotesi, cf. C. ZESATI ESTRADA, *Hebreos 5,7-8.* Estudio histórico-exegético (AnBib 113; Roma 1990) 143-170. Si veda, poi, E. RASCO, "La oración sacerdotal de Cristo en la tierra según Hebr. 5,7", *Greg* 43 (1962) 723-755, in partic. 745.

([37]) Cf. VANHOYE, *Prêtres*, 147-148.

([38]) Cf., ad es., le due ricorrenze di ἀπό retto da εἰσακούειν in Es 6,9b (LXX).

re») ha un senso causale («in ragione di»)[39], con una sfumatura di complemento di origine[40]. D'altro canto, il sostantivo εὐλάβεια non ha sempre il significato negativo di «angoscia» o di «paura». Al contrario, in Eb 5,7d, come in alcuni altri passi neotestamentari[41], ha un'accezione positiva[42], indicando il «timore» religioso, che l'uomo pio prova al cospetto di Dio e che sfocia nella "buona accoglienza" della rivelazione dei desideri divini e nella piena disponibilità a realizzarli. Stando ad Eb, è precisamente questo timore religioso sperimentato da Gesù che opera in lui in senso salvifico, perché lo porta ad apprendere l'obbedienza al Padre dalla sofferenza della passione, che avrebbe potuto spingerlo invece ad un'istintiva ribellione contro Dio stesso.

(39) Sul senso causale della preposizione ἀπό, convergono pure: CIPRIANI, «Ebrei», 766; P.E. HUGHES, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids 1990) 185; S.J. KISTEMAKER, *Exposition of the Epistle to the Hebrews* (New Testament Commentary; Grand Rapids [5]1992) 138, 141; P.G. RINALDI, "L'uomo del Getsemani (Ebr. 5,7-10)", *BeO* 24 (1982) 15-17, in partic. 17; M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci* (SPIB 107; Romae [4]1984) 499. Stando a P. ADRIESSEN – A. LENGLET, "Quelques passages difficiles de l'Épître aux Hébreux (5,7.11; 10,20; 12,2)", *Bib* 51 (1970) 207-220, in partic. 209, di questa opinione sono anche: la Volgata, i Padri greci e M. Luther.

(40) Cf. ZESATI ESTRADA, *Hebreos 5,7-8*, 251.

(41) Per individuare l'accezione positiva del sostantivo εὐλάβεια, non è risolutivo lo studio degli unici due casi del NT in cui esso compare, cioè Eb 5,7 e 12,28. Occorre, invece, analizzare le ricorrenze dell'aggettivo εὐλαβής (Lc 2,25; At 2,5; 8,2; 22,12), il quale – stando, ad es., a R. BULTMANN, «εὐλαβής, εὐλαβεῖσθαι, εὐλάβεια», *TWNT* II, 749-751, in partic. 750; A. FEUILLET, "L'évocation de l'agonie de Gethsémani dans l'Épître aux Hébreux (5, 7-8)", *EeV.D* 86 (1976) 49-57, in partic. 51 – indica sempre l'uomo religioso, osservante, pio.

(42) Ad optare per l'accezione positiva di εὐλάβεια sono, ad es.: [R.], «Nota», *BeO* 23 (1981) 6; CIPRIANI, «Ebrei», 766; H.W. ATTRIDGE, "'Heard because of his Reverence' (Heb 5:7)", *JBL* 98 (1979) 90-93; R. FABRIS, «La morte di Gesù nella Lettera agli Ebrei», *Gesù e la sua morte.* Atti della XXVII settimana biblica (ed. G. DANIELI) (Brescia 1984) 177-189, in partic. 185; FEUILLET, "Évocation", 51-52; P.E. HUGHES, *Hebrews*, 185; KISTEMAKER, *Hebrews*, 138; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer.* Übersetzt und erklärt (KEK 13; Göttingen [12]1966) 222; RASCO, "Oración", 748; A. SERRA, «Passione e preghiera di Cristo secondo Ebrei 5, 7-10», *Servitium* 4 (1970) 441-448, in partic. 444; VANHOYE, *Prêtres*, 148; WESTCOTT, *Hebrews*, 129. Infine, in questo senso va anche la Volgata («pro sua reverentia»).

2. *Il timore reverenziale dei credenti (Eb 11,7 e 12,28)*

Il primo aspetto di continuità tra la relazione di Gesù con il Padre e la fede in Dio degli altri uomini consiste proprio in questo timore reverenziale al cospetto di Dio. Lo prova, dal punto di vista esegetico, il fatto che lo stesso campo semantico è utilizzato sia per definire la ragione dell'esaudimento divino della preghiera di Gesù durante la passione (cf. 5,7d: ἀπὸ τῆς εὐλαβείας) sia per connotare la fede di Noè (cf. 11,7c: εὐλαβηθείς). In effetti, è in virtù di questo medesimo timore di Dio (43) che, da un lato, Noè riceve in dono da Dio l'eredità della «giustizia secondo la fede» (v. 7f) (44) e, dall'altro, Cristo viene paradossalmente salvato dalla morte, passando attraverso di essa.

Una seconda conferma in questo senso proviene da 12,28c, cioè dall'unica altra ricorrenza in Eb del sostantivo εὐλάβεια. Nel contesto letterario immediatamente precedente (12,18-24), viene istituito un confronto tra la teofania sinaitica e la situazione spirituale dei cristiani, cioè tra due modi antitetici di avvicinarsi a Dio (cf. vv. 18a.22a). Nel loro ambito originario, i passi anticotestamentari citati qui da Eb (45) insistono sui tratti teofanici della rivelazione sinaitica e sul carattere diretto della comunicazione di Dio al suo popolo (46). Eb, invece, non solo accentua gli aspetti terribili ed opprimenti della vicenda del Sinai; ma, per mezzo di alcune omissioni intenzionali (47), opera perfino un cambiamento prospettico rispetto ai racconti anticotestamentari. Insinua così che quei fatti non sono stati una rivelazione personale di Dio. I fenomeni straordinari del Sinai descritti nel Pentateuco hanno potuto, certo, suscitare un'esperienza

(43) Cf., ad es., BULTMANN, «εὐλαβής», 750; FEUILLET, "Évocation", 52.

(44) Che nel caso di Noè si tratti di un atteggiamento intrinseco alla dinamica della fede propriamente detta può essere dedotto da Eb 11,7, che connette strettamente la fede del patriarca (πίστει) con il suo timore di Dio (εὐλαβηθείς).

(45) Dt 4,11-12; 5,22-27 e, più in genere, Es 19,16-19 e 20,18 (LXX).

(46) Cf. A. VANHOYE, "Le Dieu de la nouvelle alliance dans l'Épître aux Hébreux", *La notion biblique de Dieu.* Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes (J. COPPENS ed.) (BEThL 41; Leuven 1985) 315-330, in partic. 320-321.

(47) In particolare, la completa omissione del nome di Dio nella descrizione della vicenda sinaitica di Eb 12,18-21 evidenzia il carattere impersonale della «voce di parole» (v. 19a). Cf. VANHOYE, «Città», 223; ID., "La situation spirituelle des chrétiens. He 12,18-19.22-24a", *ASeign* 53 (1970) 72-77, in partic. 73; ID., "Dieu", 321.

terribile del sacro, come quella di Mosè (v. 21; cf. Dt 9,19, LXX); ma essa resta inferiore a quella cristiana. In netta antitesi con il carattere impersonale della vicenda sinaitica, la fede cristiana è all'insegna della comunione con una moltitudine di esseri spirituali (cf. Dn 7,10, LXX), fondata sull'attività salvifica di Gesù, «mediatore di una nuova alleanza» (Eb 12,24a)([48]). I cristiani, perciò, hanno l'obbligo morale di mantenersi in questo ambito salvifico. Il risvolto responsabilizzante della superiorità della mediazione cristologica rispetto a quella mosaica (cf. vv. 25-27) e dell'esperienza della fede cristiana nei confronti di quella anticotestamentaria (cf. vv. 18-24) è una prospettiva escatologica venata anche da «una terribile attesa del giudizio» (10,27a). Già in 2,3 il castigo futuro impressionava per l'indeterminatezza della minaccia([49]), che in 10,27b viene evocata con l'immagine dell'«ardore di un fuoco che deve divorare gli avversari». In 12,29, la prospettiva si precisa, mediante la citazione di Dt 4,24 e 9,3 (LXX), in cui il «fuoco divoratore» è identificato con Dio stesso. Per questa ragione, gli atteggiamenti dominanti nel contesto escatologico in cui vivono i cristiani sono anche quelli della «pietà» e del «timore» religioso di Dio (μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους, Eb 12,28c), sempre finalizzati però ad un culto a lui gradito (v. 28c).

In sintesi: dall'analisi di Eb 5,7; 11,7 e 12,28 possiamo concludere che nella singolare relazione di Gesù con Dio Padre è individuabile un atteggiamento presente anche nell'esperienza di fede di Noè e dei cristiani. In altri termini: il rilievo dato da Eb al timore reverenziale nei confronti di Dio, sperimentato sia dai credenti dell'AT che dai cristiani, lascia evincere il carattere autenticamente umano dell'εὐλάβεια provata da Gesù verso il Padre. Individuiamo qui un elemento di continuità tra l'esperienza religiosa umana e l'esperienza singolare di Gesù. D'altro canto, nella passione di Cristo e, di conseguenza, nell'esperienza cristiana, si staglia con chiarezza un aspetto di discontinuità e un aspetto di superamento rispetto alla vicenda di Noè. È lo stesso rapporto singolare del Figlio con il Padre (cf. 5,7-8) che purifica da ogni ambiguità teologica il timore reverenziale provato dai cristiani nei confronti di un Dio, immaginato ancora secondo la metafora anticotestamentaria del «fuoco divoratore» (12,29; cf. Dt 4,24 e 9,3 [LXX]). In virtù della singolare dinamica personale attuatasi in Gesù durante la passione, noi cri-

([48]) Cf. FABRIS, «Ebrei», 760; VANHOYE, "Situation spirituelle", 77.

([49]) Cf. A. VANHOYE, *Situation du Christ.* Hébreux 1–2 (LeDiv 58; Paris 1969) 237.

stiani, anche se spontaneamente possiamo ancora provare timore davanti a Dio (Eb 12,28c), abbiamo la possibilità di appoggiarci sull'affidabile mediazione cristologica. In virtù di essa, «abbiamo grazia, per la quale rendiamo culto in maniera gradita a Dio» (v. 28).

3. *L'obbedienza del Figlio (Eb 5,8)*

In stretta connessione con l'annotazione sull'εὐλάβεια di Gesù durante la passione (5,7d), Eb sottolinea la finalità pedagogica della sofferenza di Cristo (cf. v. 8bc) ([50]), illustrandola attraverso un rapporto di causa-effetto. La causa, indicata con la preposizione ἀπό, coincide con le sofferenze patite da Gesù. L'effetto ottenuto dalla pedagogia divina (cf. 12,5-8) è che Gesù «imparò l'obbedienza» a Dio. L'audacia dell'asserto diventa evidente, se si considera la singolarità filiale di Gesù rispetto agli altri uomini (cf. v. 8a). In effetti, se è vero che Gesù non ha mai agito in senso contrario alla volontà di Dio ([51]), è altrettanto vero che «anch'egli è divenuto partecipe» (2,14b) «del sangue e della carne» (v. 14a), cioè della fragilità insita nell'esperienza umana (cf. Mt 26,41; Mc 14,38), che egli ha fatto integralmente (cf. Eb 2,17b; 4,15d). Questa sua «compassione» (4,15c) solidale verso gli altri uomini lo rende soggetto persino a quel «timore della morte», a causa del quale essi, «durante tutta la vita», sono «in stato di schiavitù» (2,15). Ma la pedagogia divina, operatasi in Gesù soprattutto durante la passione, ha causato in lui una trasformazione positiva. Questa mutazione si opera, originariamente, in Gesù, il quale viene «reso perfetto» (τελειωθείς, 5,9a) nel suo essere uomo. Ma conseguentemente si verifica un effetto salvifico di tale obbedienza di Gesù al Padre (cf. 5,8bc; 10,7.9) anche nell'umanità.

La dinamica si chiarifica, se si coglie che il verbo τελειωθείς evoca la terminologia tecnica della legislazione mosaica per indicare l'«azione di investitura sacerdotale» (τελείωσις). Ma, nel caso di Gesù, la τελείωσις non coincide con il rito sacrificale anticotestamentario, bensì con un processo di radicale «perfezionamento» personale e relazionale. Esso costituisce già l'unico vero sacrificio, sufficiente a salvare tutti i figli di Dio e a condurli a partecipare della stessa intimità celeste (cf. 2,10d) del Figlio con Dio (cf. 9,24). In

([50]) Cf. J. Coste, "Notion grecque et notion biblique de la 'souffrance éducatrice' (À propos d'*Hébreux*, v, 8)", *RSR* 43 (1955) 481-523.

([51]) Cf. Eb 4,15d; 7,26b; 9,14b. Si legga Vanhoye, "Oracle", 149.

questo senso, coerentemente con quanto affermava in 2,10 sulla dinamica divina di perfezionamento del «capo della salvezza» (τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας), ora Eb definisce Gesù «causa della salvezza eterna» (αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, 5,9c) di ogni credente.

4. L'obbedienza dei credenti (Eb 5,9 e 11,8)

Anche sul piano dell'obbedienza a Dio, nei cui termini è delineata la relazione di Gesù con il Padre durante la passione (cf. 5,8bc), rileviamo una somiglianza tra Gesù e i credenti. All'interno dell'AT, è paradigmatica l'esperienza di fede di Abramo (cf. 11,8-22), di cui Eb sottolinea la prontezza nell'obbedienza alla chiamata di Dio (πίστει καλούμενος Ἀβραὰμ ὑπήκουσεν, v. 8ab; cf. Gn 12,1). Quindi, un aspetto costitutivo della fede del patriarca è proprio la sua obbedienza a Dio. Al contrario, come dimostra la vicenda degli Israeliti che si rifiutarono di entrare in Canaan, l'incredulità (cf. Eb 3,19c: δι' ἀπιστίαν) implica la disobbedienza a Dio (cf. v. 18c: τοῖς ἀπειθήσασιν) ([52]).

Nella fede cristiana, poi, il rapporto di obbedienza che lega i fedeli a Gesù (πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ, 5,9c) permette loro di ricevere la salvezza divina da lui mediata (ἐγένετο [...] αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, v. 9bc). L'obbedienza di Gesù diventa la condizione di possibilità perché anche i cristiani possano accedere alla salvezza divina: obbedendo a lui e, per mezzo di lui (cf. 13,21c), a Dio stesso, essi si lasciano raggiungere dagli effetti salvifici del dinamismo di perfezionamento attuato da Dio nella vicenda umana di Gesù. Rintracciamo così un secondo aspetto di continuità tra la fede degli uomini in Dio e il rapporto di Gesù con il Padre.

Pur tuttavia, la fedeltà al testo di Eb ci spinge a salvaguardare la singolarità della relazione di Gesù con il Padre rispetto alla nostra relazione con Dio. In negativo, non è corretto istituire una pura e semplice coincidenza tra il concetto cristologico di obbedienza a Dio (cf. 5,8c) e la nozione cristologica di fede in Dio ([53]), così da sostenere poi l'identità della fede degli uomini con la relazione di Gesù con Dio. In positivo, se si decide di ricorrere al concetto di fede per indicare il rapporto singolare di Gesù con il Padre secon-

([52]) Cf. BULTMANN, «πιστεύω», 206, n. 237.

([53]) È quanto, in ambito paolino, VANHOYE, «Πίστις Χριστοῦ», 11, rimprovera a M. BARTH, "The Faith of the Messiah", *HeyJ* 10 (1969) 363-370 e, in partic., 365-366.

do Eb, si deve puntualizzare che lo si utilizza in modo non univoco. In questo senso, possiamo rintracciare un indizio molto significativo della singolarità della relazione di Gesù con Dio rispetto alla nostra nella sfumatura concessiva di 5,8 a (καίπερ ὢν υἱός, «pur essendo Figlio»). Questa precisazione lascia intuire che Gesù non aveva bisogno — se non per essere totalmente solidale con i peccatori — di sofferenze che lo correggessero e gli insegnassero l'obbedienza filiale (cf. 12,5-8), dal momento che egli era già da sempre υἱός (cf. 1,2a; 4,14b; 7,28c). Quindi, potremmo dire che Gesù ha acquisito nella passione una «sovrabbondanza» di obbedienza, perché ha accettato dei patimenti che non meritava([54]). Eppure, li ha sopportati per togliere i peccati degli altri (cf. 2,17d; 9,26c), in totale accordo con la volontà del Padre (cf. 5,8bc) di condurre i suoi figli nella pienezza gloriosa della relazione filiale (cf. 2,10d; Rm 8,18-21). Comprendiamo, allora, come possa essere conciliata la completa docilità a Dio, vissuta dal Figlio già prima della passione, con la nuova «perfezione» di obbedienza, connotata in termini sacerdotali, che è ottenuta da lui per mezzo della passione. Insomma, per Eb, la differenza tra la nostra obbedienza e quella di Gesù sta nel fatto che noi necessitiamo di una dolorosa pedagogia divina per imparare l'obbedienza filiale (cf. 12,5-8), mentre il Figlio non ne aveva bisogno, a motivo della sua *anamartesia* (cf. 4,15d; 7,26b; 9,14b). Da questo punto di vista, la superiorità qualitativa della sua relazione con il Padre rispetto alla nostra sta nell'essere stato portato da Dio stesso ad una «perfezione» di obbedienza tale da poterne comunicare gli effetti salvifici a coloro che aderiscono a lui nell'obbedienza. Per questa ragione, l'obbedienza al Padre, che il Figlio di Dio impara dalla prova della croce (cf. 12,2c; cf. Fil 2,8), istituisce la possibilità della nostra obbedienza a Dio. In altri termini: attraverso la mediazione della singolare relazione di Cristo con Dio, i cristiani possono entrare in comunione con Dio, proprio perché Gesù è legato a loro dalla solidarietà (cf. Eb 4,14-15) ed essi sono legati a lui dall'obbedienza (cf. 5,9c). Coloro che obbediscono a Gesù (cf. v. 9c), obbediente al Padre (cf. v. 8bc; 10,7.9), si trovano in un rapporto obbedienziale con Dio stesso, il quale, «mediante Gesù Cristo», fa in loro «ciò che è gradito ai suoi occhi» (13,21c). Si innesca così una dinamica di partecipazione dei cristia-

([54]) Cf. A. VANHOYE, "La 'teleiôsis' du Christ: point capital de la christologie sacerdotale d'Hébreux", *NTS* 42 (1996) 321-338, in partic. 335.

ni (cf. 3,14a) all'obbedienza che Cristo ha imparato dalle sofferenze patite. Partecipando al nuovo culto compiuto una volta per sempre da Gesù, sommo sacerdote che per mezzo dello Spirito santo ha offerto se stesso come vittima sacrificale (cf. 9,14b.25a.28a), anche i cristiani sono chiamati a far diventare tutta la loro esistenza un sacrificio gradito a Dio (cf. 12,28; 13,15-16).

5. *La perseveranza del Figlio (Eb 12,2-3)*

Nel contesto della quarta parte dell'Epistola (11,1–12,13), l'autore passa dall'elogio della fede (11,1-40) ad un'esortazione alla perseveranza (12,1-13)([55]), in cui Gesù viene definito in modo originale «il pioniere e perfezionatore della fede» (τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν, v. 2a). Questo titolo si staglia all'interno della memoria della passione di Gesù, di cui Eb sottolinea soprattutto la perseveranza (cf. v. 3b). La sottolineatura diventa interessante alla luce del nostro interrogativo sulle caratteristiche della fede degli uomini in Dio che si ritrovano anche nel rapporto di Cristo con il Padre, dato che la perseveranza connota sia la prima (δι' ὑπομονῆς, v. 1c)([56]) che la seconda relazione (ὑπομεμενηκότα, v. 3b).

Rivolgendosi a cristiani che hanno già sperimentato la sofferenza (cf. 10,32-34) e che sono ancora provati da essa (cf. 12,4.7a)([57]), Eb ricorre alla metafora di una gara di corsa (v. 1c), per esortarli a «rimanere» (μένειν) saldi «sotto» (ὑπο-) il peso dei patimenti. A questo scopo, richiama rapidamente i grandi esempi del passato (cf. v.

([55]) Sulla determinazione dell'*incipit* della sezione in 12,1 sono d'accordo la maggior parte degli autori: ATTRIDGE, *Hebrews*, 19, 354; J. BONSIRVEN, *Saint Paul.* Épître aux Hébreux. Introduction, traduction et commentaire (VSal 12; Paris 1943) 10, 486; F.F. BRUCE, *The Epistle to the Hebrews* (NICNT; Grand Rapids [2]1991) 332; CASALINI, *Ebrei*, 383; S. CIPRIANI, "Ebrei", 741, 817; FABRIS, "Ebrei", 734; O. KUSS, *Der Brief an die Hebräer* (RNT 8/1; Regensburg [2]1966) 13, 184; MÉDEBIELLE, "Hébreux", 289, 359; MICHEL, *Hebräer*, 425-426; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* (ÈtB; Paris 1952-1953), I, 37; II, 382; STRATHMANN, "Hebräer", 146-147; TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *Ebrei*, 206; VANHOYE, *Structure*, 46, 196; WESTCOTT, *Hebrews*, 393; S. ZEDDA, *Lettera agli Ebrei* (NVB 43; Cinisello Balsamo [4]1989) 22, 107.

([56]) Cf. BULTMANN, «πιστεύω», 208. Si veda anche 2 Ts 1,4. Però, contrariamente a quanto sostiene E. GRÄSSER, *Der Glaube im Hebräerbrief* (MThSt 2; Marburg 1965) 103, per Eb la perseveranza non coincide con la fede *qua talis*.

([57]) Cf. A. LENGLET, "À la suite de l'initiateur. He 12,1-4", *ASeign* 51 (1972) 56-61, in partic. 56; VIARD, "Salut", 116.

1a), i quali, per la fede, hanno sopportato sofferenze di diverso genere (cf. 11,1-40). Poi, indirizza l'attenzione degli interlocutori su Gesù stesso e, in particolare, sulla sua sopportazione della croce e sull'esito glorioso di essa (cf. 12,2-3). Il quadro immaginario a cui allude Eb è quello di uno stadio o di un anfiteatro, in cui gli antichi eroi della fede fanno da spettatori e da testimoni della gara di resistenza (cf. v. 1a), mentre i cristiani attuali sono gli atleti in gara nell'arena. Eb esorta questi ultimi a deporre «ogni carico» (v. 1b; cf. 1 Cor 9,25). Il loro sguardo di fede dev'essere rivolto soltanto verso Gesù (Eb 12,2a), il quale li ha preceduti nella sopportazione dei patimenti (cf. v. 2c) per accedere alla gloria divina([58]) ed è diventato così l'esempio supremo della loro perseveranza e la meta gloriosa della loro corsa.

Ma per comprendere il significato del titolo di «pioniere e perfezionatore della fede», è utile ricordare che, per Eb, lo stesso Spirito santo (9,8a) attesta, attraverso le prescrizioni liturgiche della sacra Scrittura, l'inefficacia salvifica (7,18) — di principio (9,9; 10,1; cf. vv. 4.11) e di fatto (7,11.19) — dell'intero apparato cultuale anticotestamentario, dovuta al fatto che la «via del santuario» celeste (9,8b) per entrare nella comunione trascendente con Dio non era stata ancora rivelata([59]). Ma, sottoponendosi alla sofferenza pedagogica della passione (cf. 5,8bc), Gesù è diventato il «pioniere» dei cristiani (12,2a), cioè il condottiero che «per primo» (ἀρχ-, da ἀρχή: «inizio»)([60]) «ha inaugurato» la «strada» (10,20a) d'ingresso nel santuario celeste (cf. 9,12a; 10,19) e su di essa è abilitato da Dio (cf. 5,10) a guidare (-ηγός, da ἡγεῖσθαι: «condurre») i cristiani([61]). Così facendo, egli riesce a «perfezionare» la «loro» fede (τελειωτήν, 12,2a). Difatti, per mezzo della sua τελείωσις (2,10e; 5,9a; 7,28d), ossia per mezzo del suo sacrificio di consacrazione sacerdotale coincidente con il perfezionamento della sua umanità avvenuto nella passione, Gesù conduce effettivamente i credenti alla meta gloriosa (εἰς

([58]) Cf. Eb 12,2e; cf. 2,9c. Si veda A. VANHOYE, "La souffrance éducatrice. He 12,5-7.11-13", *ASeign* 52 (1974) 65.

([59]) Cf. VANHOYE, *Prêtres*, 209.

([60]) Cf. Eb 2,3c; 3,14b; 5,12d; 6,1a.

([61]) Cf. T. BALLARINI [TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO], "*Archegos* (*Atti* 3,15; 5,31; *Ebr.* 2,10; 12,2): autore o condottiero?", *SacDoc* 63-64 (1971) 535-551, in partic. 540, 542, 543-544, che traduce l'ἀρχηγός di Eb con «condottiero», «capo», «guida», «pioniere». Si legga anche: LENGLET, "À la suite", 57; VANHOYE, *Quarta pars*, 129; ID., *Situation*, 314-318.

δόξαν, 2,10d) della «salvezza»[62]. Insomma, Gesù diventa il mediatore (8,6b; 9,15a; 12,24a) e il garante (7,22) che ha dato ἀρχή all'inedita situazione religiosa dell'alleanza nuova (8,8f.13a; 9,15a; 12,24a), migliore (7,22; 8,6b) ed eterna (13,20b), in cui, per mezzo di lui (7,25c; 13,15a.21c), i cristiani possono davvero avvicinarsi a Dio[63] «in pienezza di fede» (10,22a). Ma è sempre Gesù che, essendo consacrato sommo sacerdote da Dio (5,10) ed essendo entrato «per primo» (ἀρχηγός; cf. 6,20a: πρόδρομος, «precursore») nella comunione trascendente con Dio (64), porta a buon «fine» (τέλος; cf. 3,14b; 6,11b) la fede dei cristiani e li «perfeziona» (10,14a; cf. 12,23c), purificandoli dai peccati[65], santificandoli[66] e donando loro la salvezza eterna (5,9c; cf. 2,10e; 9,28d).

Per provare questa nostra interpretazione dell'espressione metaforica τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν (12,2a), ribadiamo anzitutto che nell'intera Epistola il sostantivo πίστις non è mai attribuito a Gesu[67], ma sempre agli uomini. In secondo luogo, il duplice titolo cristologico dev'essere letto in connessione con i titoli analoghi di 2,10e (τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν, «il pioniere della loro salvezza») e di 3,1b (τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν, «l'apostolo e sommo sacerdote della nostra confessione»), i quali, mediante i pronomi personali αὐτῶν e ἡμῶν, puntualizzano i destinatari umani dell'intervento mediatore di Gesù[68]. Da questa somiglianza possiamo evincere che anche l'espressione τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν sottintende molto probabilmente un pronome personale al genitivo (ἡμῶν), che attribuisce

[62] Eb 2,10e; cf. At 3,15a; 5,31a. Cf. BALLARINI, "*Archegos*", 540-541, 544.

[63] Cf. Eb 4,16a; 7,19c.25c; 10,22a; 12,23-23.

[64] Cf. Eb 1,3d; 8,1c; 9,24b; 10,12b; 12,2e. Si legga: P. IOVINO, «Il Cristo precursore e la Chiesa pellegrina nella lettera agli Ebrei. Analisi di una convergenza tra *Eb* e la tradizione giovannea», *Ho Theológos* n. s. 2 (1984) 283-324, in partic. 308-309; C. SPICQ, «Ἄγκυρα et Πρόδρομος dans *Hébr.* VI. 19-20», *ST* 3 (1949) 185-187, in partic. 186; ID., *Hébreux*, II, 386.

[65] Eb 1,3c; 2,17d; 9,26c.28b; 10,12a; cf. 8,12b; 10,17-18.

[66] Eb 10,10.14b; 13,12a; cf. 2,11b; 9,14c; 10,22b.

[67] L'interpretazione di Eb 12,2a secondo cui Gesù sarebbe contemplato come un credente in Dio non è accolta, ad es., da: BONSIRVEN, *Hébreux*, 495; SPICQ, *Hébreux*, II, 386; TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *Ebrei,* 208; VANHOYE, *Quarta pars*, 128-131.

[68] Un rilievo analogo può essere fatto a riguardo del complemento di vantaggio (ὑπὲρ ἡμῶν) che determina il titolo cristologico πρόδρομος di Eb 6,20a, semanticamente vicino al τὸν ἀρχηγόν di 12,2a. Cf. IOVINO, «Cristo», 306, 308.

il complemento τῆς πίστεως agli uomini([69]). Inoltre, il nesso tra 12,2a e 2,10 appare ancora più stretto, a motivo della coincidenza di τὸν ἀρχηγόν di 12,2a con τὸν ἀρχηγόν di 2,10e e della corrispondenza di τὸν τελειωτήν di 12,2a con τελειῶσαι di 2,10e([70]). Stando a 2,10, il cammino che porta alla «salvezza» degli uomini (τῆς σωτηρίας αὐτῶν) è stato aperto in virtù della mediazione di Cristo, il quale, da «pioniere» (ἀρχηγός) e «precursore» (πρόδρομος, 6,20a), si è elevato più in alto dei «cieli» (7,26d; cf. 4,14b) ed è entrato nel santo dei santi celeste (cf. 6,19b-20). Analogamente, per 12,2, Cristo è il pioniere che, essendo giunto a sedersi «alla destra del trono di Dio» (v. 2e), ha reso soteriologicamente efficace la «fede» (τῆς πίστεως, v. 2a) in Dio dei cristiani. D'altronde, il titolo τελειωτής di 12,2a va interpretato secondo la duplice accezione — cultuale («atto di investitura sacerdotale») ed esistenziale («perfezionamento» personale) — del verbo τελειοῦν di 2,10e. In questo senso, il sostegno più evidente alla nostra interpretazione proviene da 10,14, secondo cui, «per mezzo di una sola offerta», Gesù «ha conferito il perfezionamento (τετελείωκεν) in perpetuo a quelli che sono santificati». Il complemento oggetto (τοὺς ἁγιαζομένους) del verbo τετελείωκεν conferma l'opinione che anche in 12,2a sia implicito un genitivo riferito ai cristiani.

In conclusione, è esegeticamente fondato ritenere che per Eb 12,2a la πίστις dei cristiani, che si fonda sulla credibilità di Gesù (πιστός, 2,17c; 3,2a), è da lui guidata verso la salvezza gloriosa mediante un processo di perfezionamento. Difatti, Gesù «causa» la salvezza (5,9c; cf. 2,10e; 7,25a) di «tutti coloro che gli obbediscono» (5,9c), rendendoli partecipi di se stesso (cf. 3,14a) e della dinamica di perfezionamento esistenziale, avvenuta in lui e di conseguenza anche in loro, in virtù del sacrificio di consacrazione sacerdotale della sua passione (2,10e; 5,7-8; 13,12b) e della sua morte (2,9cd.14c; 5,7b) di croce (12,2c). Certo, in 12,2a Gesù è l'esempio a cui i cristiani sono invitati a guardare. Tuttavia, questa esemplarità non è dovuta alla sua fede, bensì alla perseveranza([71]) che caratterizza la sua relazione singolare con Dio, come del resto connota anche la

([69]) Il pronome personale che specifica τῆς πίστεως in senso antropologico viene esplicitato, ad es., da: G. JOHNSTON, "Christ as Archegos", *NTS* 27 (1981) 381-385, in partic. 384-385; ZERWICK, *Analysis*, 517.

([70]) La corrispondenza di τὸν τελειωτήν di Eb 12,2a con τελειῶσαι di 2,10e è notata, ad es., da: JOHNSTON, "Christ", 385, n. 1.

([71]) Cf. SPICQ, *Hébreux*, II, 388, 390-391.

nostra fede. Lo prova il fatto che, dal punto di vista dell'analisi strutturale, la sezione letteraria sulla fede, che elogia gli antichi credenti della storia della salvezza, si conclude in 11,40, mentre in 12,1-13 si tratta della perseveranza di Gesù e dei cristiani. Gesù non fa parte della «nube d[e]i testimoni» della fede (12,1a) lodati in 11,1-40. Questi antichi credenti stanno attorno (περικείμενον, 12,1a) ai cristiani. Al contrario, Gesù, verso cui guardano i cristiani (v. 2a), si trova in una situazione diversa, singolare, *outsider*, che è quella appunto del capofila e non del semplice «credente». Più esattamente, in questa seconda sezione, si contempla Gesù come «il pioniere e il perfezionatore della fede» dei cristiani, solo allo scopo (cf. v. 3c: ἵνα) di esortarli ad una perseveranza (cf. vv. 1c.3c) simile alla sua (cf. vv. 2c.3b): per avere una fede perseverante com'è stato perseverante il rapporto di Gesù con il Padre, occorre contemplare e seguire Gesù, che solo è capace di guidare e perfezionare i cristiani nella loro fede in Dio.

6. La perseveranza dei credenti (Eb 10,32 e 12,7)

L'esempio della perseveranza di Gesù di fronte alla croce assurge così a fondamento dell'esortazione alla perseveranza dei cristiani. Già in 10,32, Eb li ha invitati a far memoria della perseveranza da loro dimostrata in passato di fronte alle sofferenze, sia a quelle sopportate in maniera diretta (cf. vv. 33a.34b) che a quelle affrontate per solidarietà con le situazioni di dolore altrui (cf. vv. 33b-34a)([72]). Del resto, per Eb, tale sopportazione ha il suo unico fondamento nella «luce» (φωτισθέντες, v. 32b) proveniente dalla fede (cf. anche Gc 1,3). Chi crede nella «rimunerazione» divina (Eb 10,35b; cf. 11,6h), cioè nella «migliore risurrezione» (cf. v. 35b), non teme di affrontare le tribolazioni e le persecuzioni.

Perciò, in 12,4-8, Eb si sofferma a spiegare, mediante la citazione di Pr 3,11-12, la funzione della prova in rapporto a Dio([73]), mostrando come la correzione che Dio opera attraverso le pene dell'esistenza umana attesti (cf. vv. 6-8) e faccia maturare (cf. v. 11) la filiazione divina del sofferente. La παράκλησις di Eb, fondata sulla stessa parola di Dio, in quanto «consolazione» ed «esortazione», da un lato porta conforto ai cristiani sofferenti e, dall'altro, li

([72]) Cf. CASALINI, *Ebrei*, 306-307.

([73]) Cf. anche Dt 8,5; Ger 2,30; 5,3; 31,18; Sal 118,18; Gb 5,17.18; Gdt 8,27; 2 Mac 6,12-16; Sap 12,22. Si legga VANHOYE, "Souffrance", 61.

invita a reagire in modo coraggioso «fino al sangue» (v. 4a). Più esattamente, la citazione scritturistica esprime la convinzione che la sofferenza ha un'utilità pedagogica: è una «lezione» o una «correzione» (παιδείας, v. 5c). Il senso del dolore è così trovato all'interno di un'ottica teologica, secondo cui è Dio stesso che interviene nei patimenti dell'esistenza umana. A lui va, dunque, attribuita questa «lezione» (παιδείας κυρίου, v. 5c; cf. Pr 3,11). Contro la deprimente tentazione di ritenere l'intervento di Dio come un castigo da lui inflitto per punire l'essere umano (74), la citazione biblica offre un motivo di conforto: è l'amore paterno che spinge il Signore a correggere i suoi figli (Eb 12,6; cf. Pr 3,12). L'impressione della paradossalità dell'affermazione che coniuga la sofferenza con l'amore paterno del Signore è superata dall'asserto biblico per mezzo del rimando all'esperienza umana dell'educazione impartita da un padre a suo figlio. In essa, è necessaria una certa fermezza, che, sul versante paterno, è espressione dell'autenticità dell'amore, mentre, sul versante filiale, è garanzia di una maturazione effettiva (cf. Pr 13,24; Sir 30,1-13). Chiarita, alla luce della croce e dell'esaltazione di Cristo (cf. Eb 12,1-3), la funzione della sofferenza nella relazione perseverante dei cristiani con Dio (cf. vv. 4-8) e la sua utilità per acquisire un «frutto pacifico di giustizia» (cf. vv. 9-11), Eb conclude con un'esortazione ad una coerente prassi cristiana (cf. vv. 12-13).

Attraverso una lettura sinottica di Eb 12,2-3, da un lato e di 10,32 e di 12,7, dall'altro, la nostra ricerca scopre una terza somiglianza tra la fede degli uomini in Dio e il rapporto di Gesù con il Padre. In entrambi i casi, la relazione con Dio esige la perseveranza, soprattutto nelle sofferenze. Come abbiamo già notato a proposito dell'obbedienza, la singolarità di Gesù sta nel fatto che la sua relazione filiale non aveva bisogno di essere «corretta» da Dio mediante le sofferenze della passione. Eppure, grazie ad esse, Gesù è diventato perseverante e capace di farsi carico (cf. 2,16b), come un capofila (cf. 2,10e; 12,2a), dei fratelli sofferenti che seguono i suoi passi (75). Perciò, chi si lascia guidare da lui, può accedere alla salvezza (cf. 2,10e; 5,9c).

(74) Cf. BONSIRVEN, *Hébreux*, 500-501; MÉDEBIELLE, "Hébreux", 361; VANHOYE, "Souffrance", 62-63.

(75) Cf. 1 Pt 2,21. Si veda: FABRIS, "Morte", 182; LENGLET, "À la suite", 60.

IV. Conclusioni

La rinnovata indagine esegetica eseguita su Eb ha portato a due serie di acquisizioni sulla fede degli uomini in Dio e sulla relazione di Gesù con il Padre.

1. La struttura antropologica della fede

La prima serie opera il superamento, in negativo, di un'interpretazione esegetica dei passi di Eb sulla fede tendenzialmente determinata da una precomprensione teologica di tipo intellettualistico. Certo, l'analisi esegetica ci ha condotto a riconoscere nella concezione della fede secondo Eb una forte componente conoscitiva. Soprattutto in 11,1-3, la fede è descritta effettivamente come un mezzo di conoscenza, nel senso che offre la possibilità di venire a sapere di realtà non percepibili dai sensi fisici (cf. v. 1cd.6.19.27), ma anche di realtà future (cf. v. 7) e paradossali (cf. vv. 11.26). Pur tuttavia, al di là di questa prima componente della fede, l'esegesi di Eb 11 ha identificato una sua figura più globalmente relazionale e dinamico-esistenziale (76). Lo provano i numerosi esempi di fede contemplati con ammirazione in questo capitolo, ma anche le molteplici esortazioni di Eb ad un'esistenza cristiana complessivamente animata dalla fede. In particolare, sono due gli aspetti che mostrano in maniera emblematica che la fede non è riducibile ad una comprensione intellettuale delle verità rivelate, ma vivifica ad ogni livello l'esistenza umana mediante la relazione con Dio.

Innanzitutto, la fede in Dio ha un carattere totalizzante nella vita del credente, perché è strettamente connessa con la sua speranza che ne sospinge interiormente i percorsi esistenziali. Questo nesso della fede con la speranza è sancito in maniera cristallina dalla definizione di 11,1ab, ma soggiace più in genere alla prospettiva escatologica dell'intera Epistola. Basti ricordare che, secondo Eb, la tensione escatologica della fede anticotestamentaria rimane aperta al compimento portato a termine da Gesù (cf. 11,40), come emerge in modo paradigmatico dalla fede di Abramo nel Dio «capace anche di risvegliare da[i] morti» (v. 19bc). Alla fin fine, è grazie alla fede che gli uomini sono messi in grado di coabitare con Dio, il quale accetta di diventare il «loro Dio» (11,16d) e di vivere nella «città» (cf. 12,22-23) che egli stesso ha ideato e costruito per loro (cf. 11,10c).

(76) Per l'ambito neotestamentario, cf. BULTMANN, «πιστεύω», 217.

In secondo luogo, la fede in Dio, in quanto dimensione onnicomprensiva dell'esistenza del credente, è messa anch'essa alla prova (11,17b: πειραζόμενος; cf. Gn 22,1) dalle vicende della vita stessa. La testimonianza scritturistica illustra numerosi esempi di fede, che dalle prove sono usciti vincitori (cf. Eb 11,32-35a) oppure umanamente perdenti (cf. vv. 35b-38). Comunque sia, di tutti costoro Dio testimonia il valore di una fede (cf. v. 39a) dotata di un'operosa fecondità. Diversa appare la situazione di fede degli interlocutori di Eb. La loro condizione ecclesiale è caratterizzata da una pigra rilassatezza morale e da un allarmante disinteresse rispetto ad un discorso dottrinale più profondo (cf. 5,11c). Di fronte a questa deprecabile situazione, Eb richiama ad un'esistenza di fede più matura (cf. 5,14-6,1), all'insegna della speranza(77) e della carità (cf. 10,14 e anche 6,10a). A questo scopo, il predicatore rianima i cristiani, delineando la vita di fede nei termini di una partecipazione attuale alla comunione con il «Dio vivente» (12,22b) e alle relazioni di fraternità che sgorgano da lui (cf. vv. 22-23), attraverso l'intervento salvifico del «mediatore di [una] nuova alleanza» (v. 24a).

In sintesi: la fede, per Eb, è una relazione di affidamento della persona umana, complessivamente intesa, al Dio vivente e una partecipazione alla sua stessa vita d'amore cristologicamente mediata.

2. *La singolare relazione filiale di Gesù con Dio*

La seconda serie di acquisizioni riguarda il rapporto di Gesù con il Padre. In negativo, il presente studio esegetico su Eb è in grado di prendere le distanze da un'omologazione pregiudiziale che talvolta, appellandosi a questa Epistola, viene istituita tra la relazione di Gesù con il Padre e la fede degli altri uomini in Dio. L'equivoco insito in questa omologazione, da un lato, rischia di non salvaguardare a sufficienza la singolarità del rapporto di Gesù con il Padre, intendendolo in maniera riduttiva come un rapporto emotivamente più intenso rispetto alla relazione degli altri uomini con Dio. Dall'altro, non contribuisce neppure a chiarire lo statuto ontologico della fede degli uomini secondo Eb. Riteniamo, invece, che Eb, proprio per affermare la singolarità della relazione di Gesù con Dio, non abbia utilizzato mai l'espressione πίστις Χριστοῦ — o altre formule simili — e non abbia riferito mai il verbo πιστεύειν al

(77) Cf. Eb 3,6c; 6,11.18f; 10,23a; 11,1ab; e anche 7,19b.

soggetto cristologico. Al contrario, πίστις e πιστεύειν sono stati riservati esclusivamente per determinare il rapporto degli uomini con Dio. In questo modo, Eb lascia intendere che a «credere» in Dio — in senso stretto — siano soltanto gli uomini e non Gesù!

Un'apparente contraddizione a questa interpretazione viene dall'analoga (cf. 3,2b: ὡς, «come») attribuzione dell'aggettivo πιστός sia a Gesù (2,17c; 3,2a; cf. anche v. 6a) che a Mosè (3,5a; cf. v. 2b). Ma dallo studio del paragone istituito con la figura mediatrice di Mosè (cf. Nm 12,7) risulta che l'applicazione a Gesù dell'aggettivo πιστός indica la sua situazione di sommo sacerdote «degno di fede» nel rapporto con Dio. In questi termini, il primo paragrafo (3,1-6) della seconda parte dell'Epistola (3,1-5,10), tratteggia la prima *conditio sine qua non* della mediazione sommosacerdotale di Gesù, vale a dire il suo essere accreditato presso Dio. Per questa ragione, Gesù diventa degno di fede anche sul versante degli uomini. Di conseguenza, invece di interpretare questo uso di πιστός nel senso della somiglianza tra la relazione di Gesù con il Padre e la fede degli altri uomini in Dio, è corretto riconoscervi una diversità. Questa differenza si precisa nel senso che la condizione di possibilità della nostra fede in Gesù e — attraverso la sua mediazione sommosacerdotale — della nostra fede in Dio è l'affidabilità di Gesù stesso (cf. 2,17c; 3,2), del tutto identica all'affidabilità del Padre (cf. 10,23b; 11,11c). Ricorrendo ad una nota metafora biblica(78), connessa con quella della «casa» sviluppata da 3,1-6, possiamo dire che sulla pietra d'angolo che è Gesù gli uomini possono fondare la loro fede in Dio. Resta così dimostrato che la filiazione divina di Gesù si determina anzitutto nel suo essere accreditato presso Dio e, di conseguenza, nel suo diventare credibile presso gli uomini.

Superata la tendenziale riduzione intellettualistica della fede, con cui talvolta sono stati interpretati i passi di Eb sulla fede, abbiamo poi affrontato la questione della relazione filiale di Gesù con il Padre, mostrandone gli elementi principali di continuità, di discontinuità e di superamento rispetto alla fede degli altri uomini.

Sul versante della continuità, la molteplice affermazione della partecipazione completa — eccezione fatta per il peccato — all'esperienza umana (cf. 2,14.17ab; 4,15a-c) da parte del Figlio di Dio ha sollecitato un confronto tra le caratteristiche del rapporto di Gesù con il Padre e le caratteristiche della fede in Dio degli altri uo-

(78) Cf., ad es., Mt 21,42; At 4,11; 1 Cor 3,11-12; Ef 2,20; 1 Pt 2,4-7.

mini. Luoghi privilegiati di Eb per rinvenire le caratteristiche peculiari della filiazione divina di Gesù sono i passi in cui questo scritto omiletico trasmette vari elementi della memoria ecclesiale della passione di Gesù (5,7-10 e 12,2-3), rintracciabili attraverso un'analisi comparativa con le testimonianze evangeliche. Da questi testi di Eb emerge che la relazione singolare di Gesù con Dio coincide con la specificazione della sua libertà filiale nei termini non solo dell'affidabilità, ma anche del timore reverenziale di Dio, dell'obbedienza a lui e della perseveranza nel rapporto con lui nel momento della sofferenza e della morte. In una modalità analoga, queste caratteristiche determinano anche la fede degli altri uomini.

Ma l'originalità di Eb sotto il profilo cristologico sta nell'evidenziazione di come Gesù, che «è» il Figlio di Dio, «diviene» il mediatore sommosacerdotale della salvezza divina per gli uomini([79]). In altri termini: è vero che la relazione di Gesù con Dio assomiglia per vari aspetti alla fede in Dio degli altri uomini. Ma è altrettanto vero che sia gli elementi di discontinuità di Gesù rispetto ai limiti che incrinano la fede degli altri uomini sia soprattutto la superiorità qualitativa della sua relazione con Dio, che consente la sua mediazione salvifica, sono fondate sulla singolarità della sua identità di Figlio di Dio.

A questo riguardo, occorre fare due precisazioni sulla cristologia dell'Epistola. Anzitutto, è indubbio che per Eb Gesù sia il Figlio di Dio. Che in quest'opera il titolo filiale sia attribuito a Gesù in senso stretto è provabile soprattutto dall'analisi di quei passi in cui egli è definito come «il Figlio di Dio» (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ)([80]). In questo titolo, l'indizio grammaticale dell'uso del duplice articolo greco lascia intuire una visione della filiazione in termini di unicità e di persona divina. Un'attestazione ancora più chiara in questo senso viene dall'asserto di Eb 1,8-9, in cui l'appellativo assunto per definire «il Figlio» (τὸν υἱόν) è ὁ θεός. Nel contesto originario del Sal 45(44),8 (LXX), il titolo divino, essendo riferito ad un re terreno, va interpretato in modo metaforico. Ma nel momento in cui è applicato al Cristo glorificato, assume un'accezione trascendente. Essa risulta blasfema all'interno del rigido monoteismo ebraico; tanto più che ὁ θεός è accostato al medesimo soggetto divino (ἔχρισεν

([79]) Cf. Eb 2,17c; 5,5b.9bc; 6,20b; 7,16a.20-21.22.

([80]) Si tratta di Eb 4,14b; 6,6c; 7,3c; 10,29c. Cf. L. SABOURIN, *La christologie à partir de textes clés* (Recherches. Nouvelle série 9; Montréal – Paris 1986) 61; VANHOYE, "Dieu", 327 e, in partic., n. 10.

σε, ὁ θεός, ὁ θεός σου, Eb 1,9c). D'altronde, passando dalle denominazioni alle funzioni, un'ulteriore conferma di questa visione cristologica viene dall'attribuzione al Signore Gesù della stessa attività creatrice di Dio (1,10; cf. Sal 102[101],26) [81].

In secondo luogo, di fondamentale importanza per la nostra indagine è il fatto che Eb, fin dal suo proemio (1,1-4), prima di delineare il rapporto di Gesù con il mondo (cf. 1,3b), precisa la relazione fondamentale del Figlio con il Padre (v. 3a). Il rapporto con Dio, indicato con un participio presente durativo (ὤν, «essendo», v. 3a), viene determinato più esattamente con due espressioni molto rare, ossia ἀπαύγασμα τῆς δόξης e χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (v. 3a). Con la prima metafora («irradiazione della [sua] gloria»), Eb evoca l'esistenza personale del Figlio e non il semplice agire del Padre. Il Figlio è irradiazione della «gloria» (δόξης) divina, intesa in senso forte come evocazione della realtà stessa di Dio [82]. Alludendo poi ad un contatto reale, causato da una pressione, che garantisce la fedeltà dell'immagine così ottenuta, la seconda metafora («impronta della sua sostanza») afferma una dipendenza originaria e una rassomiglianza totale del Figlio al Padre. Infine, per evitare l'impressione che si tratti di un rapporto superficiale, Eb definisce la realtà profonda dell'essere di Dio con il sostantivo ὑπόστασις («sostanza») [83]. Il Figlio è, quindi, colui che riceve l'essere e la forma dall'essere e dalla forma di Dio stesso.

A questo punto, senza ripercorrere tutti i testi di Eb in cui viene evocata l'identità filiale di Gesù, siamo in grado di individuare in essa la ragione della singolarità della relazione — affidabile, reverente, obbediente e perseverante — di Cristo rispetto al Padre. Evitando di definire questa relazione con il sostantivo πίστις o con il verbo πιστεύειν, Eb ha inteso salvaguardarla da ogni semplicistica omologazione con la fede degli altri uomini. D'altronde, essendo reverente, obbediente e perseverante in modo simile al rapporto filiale di Gesù con Dio, la fede degli altri uomini non è ritenuta come una condizione d'inferiorità rispetto ad esso, pur essendo fondata su di esso. Anzi, la singolarità filiale di Gesù non esclude la

(81) Cf. F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran* (AnBib 136; Roma 1997) 148.

(82) Cf. CASALINI, *Ebrei*, 84; KUSS, *Hebräer*, 30; F. MANZI – G.C. PAGAZZI, "Cristologia del sacrificio e ontologia della coscienza. Spunti di riflessione", *Teol(M)* 24 (1999) 154-176, in partic. 162; VANHOYE, *Situation*, 72-74.

(83) Cf. H. KÖSTER, «ὑπόστασις», *TWNT* VIII, 571-588, in partic. 584.

partecipabilità universale degli uomini ad essa. Al contrario, Eb 3,14 sottolinea che i cristiani partecipano alla realtà di Cristo. Difatti, Gesù riconosce di aver ricevuto da Dio un «corpo» (σῶμα, 10,5d) di «sangue e carne» (cf. 2,14a: αἵματος καὶ σαρκός). In questo riconoscimento riconoscente (cf. v. 12) della ricezione di ciò che egli è dal Padre, Gesù vive la sua consapevolezza filiale([84]). Possiamo individuare qui l'aspetto di continuità principale tra la relazione di Gesù con Dio e la nostra relazione con Dio: come noi (cf. v. 14a), anche Gesù ha ricevuto da Dio «sangue e carne» (cf. v. 14b). Come al suo «Primogenito» (1,6a), così anche a noi suoi «figli» (2,10d; 12,5-8) il «Dio vivente» (9,14d; 10,31c; 12,22b) ha donato la «vita» (7,3b.8d.16b.25d). Partecipando alla dinamica di «perfezionamento» del Figlio nella sua vicenda umana (2,10e; 5,9a; 7,28d), anche i figli sono perfezionati (10,14a; 11,40b; 12,2a.23c). Perciò, ogni volta che viviamo nell'atteggiamento filiale di riconoscere con riconoscenza (cf. 13,15) che dipendiamo da Dio (cf. 12,9c), la nostra fede assomiglia alla relazione filiale che lega Gesù al Padre. Anche noi come Gesù sperimentiamo il timore reverenziale di Dio, gli siamo obbedienti e ci manteniamo perseveranti in questo rapporto. Di conseguenza, la categoria che per Eb esprime in maniera più comprensiva le somiglianze tra il rapporto di Gesù con Dio e il nostro rapporto con Dio è la filiazione divina. Invece, la categoria della fede è riservata da Eb esclusivamente a noi e non a Gesù. Così, viene affermata in modo inequivocabile la singolarità del rapporto di Gesù con il Padre. D'altronde, la constatazione esegetica che la sua relazione con Dio e la fede degli altri uomini siano determinabili attraverso atteggiamenti — anche terminologicamente — analoghi permette di confermare due tesi di alto profilo teoretico, sia sul piano cristologico che su quello antropologico, vale a dire: la vera umanità di Gesù, la cui memoria Eb ha custodito con fedeltà, e il compimento assoluto e indeducibile che la fede degli uomini trova nella relazione filiale di Gesù con il Padre.

Seminario Arcivescovile di Milano, Pio XI Franco MANZI
I-21040 Venegono Inferiore (VA)
Italia

([84]) MANZI – PAGAZZI, "Cristologia", 165-167, 172-173.

SUMMARY

The results of this specifically exegetical study on the Epistle to the Hebrews in the first place go against a tendency to interpret in an intellectualistic vein the passages dealing with human faith. For the Epistle, in fact, while faith does have a cognitive aspect, it is above all characterised by eschatological tension, and involves a participation, mediated by Christ, of the whole human person in divine life. In the second place, the study distances itself from prejudicial attempts at assimilating the filial relationship that exists between Jesus Christ and the Father to the mere faith that Christians have in God. On the basis of the Epistle's repeated affirmation of the Son of God's having, fulli sin, assumed fulli truly human nature, apart from sin, it is possible to undertake a comparative examination of the characteristics proper to these two relationships. The outcome is to bring out how the unique relationship of Jesus to the Father is marked by his reverence towards God, his obedience to God and his constancy in maintaining the relationship. However, these characteristics are also those of the faith of men, even though that faith remains founded solely on the fact of Christ himself being worthy of trust.

ANIMADVERSIONES

Melchizedek in the MT, LXX, and the NT

The sacred text of the written Word of God, almost from the time that it was first consigned to writing, underwent various modes of reading and *relecture*. In the Hellenistic and Roman periods the reading of the OT continued in various ways. As an example we have chosen the figure of Melchizedek, who appears in two contexts of the OT and the understanding of him and his role developed in significant ways in these periods (1).

Melchizedek is mentioned in the Hebrew text of the OT only in Gen 14,18-20 and in Ps 110,4. The first of these passages occurs as part of the pericope, Gen 14,17-24, which tells of Abram's return from the defeat of the kings, Chedorlaomer and his associates. Verses 18-20 run as follows:

> [18]And Melchizedek, the king of Salem, brought out bread and wine; he was a priest of the Most High God, [19]and he blessed him, saying, 'Blessed be Abram by the Most High God, creator of heaven and earth! [20]And blessed be the Most High God, who has delivered your enemies into your hand!' And he gave him a tenth of everything (2).

The second mention of Melchizedek (Ps 110,4) is found in a royal psalm, in which an unnamed king of the Davidic dynasty is addressed; some victory or conquest is celebrated, and he is said to be a 'priest forever' and is associated with the past as a successor of Melchizedek. The text is usually translated: 'YHWH has sworn and will not go back on His word: "You are a priest forever according to the order of Melchizedek."' Whatever the exact

(1) See F. MANZI, "La figura de Melchisedek: Saggio di bibliografia aggiornata", *EL* 109 (1995) 331-349.

(2) See further M.C. ASTOUR, "Melchizedek (Person)", *ABD* IV, 684-686; F. BINDELLA, *Melchisedek alla luce della rivelazione del Nome divino*. Sacerdozio – Regalità – Profezia all'origine (Praesidium Assisiense 2; Assisi 1994); M. BODINGER, "L'Enigme de Melkisédeq", *RHR* 211 (1994) 297-333; L.R. FISHER, "Abraham and His Priest-King", *JBL* 81 (1962) 264-270; J.G. GAMMIE, "Loci of the Melchizedek Tradition of Genesis 14:18-20", *JBL* 90 (1971) 385-396; F.L. HORTON, The Melchizedek Tradition (SNTSMS 30; Cambridge 1976); I. HUNT, "Recent Melchizedek Study", *The Bible in Current Catholic Thought* (ed. J. L. MCKENZIE) (Saint Mary's Theology Studies 1; New York 1962) 21-33; H.E. DEL MEDICO, "Melchisédech", *ZAW* 69 (1957) 160-170; J.J. PETUCHOWSKI, "The Controversial Figure of Melchizedek", *HUCA* 28 (1957) 127-136; W. SCHATZ, *Genesis 14*: Eine Untersuchung (EHS.T 23/2; Bern – Frankfurt 1972) 70-73, 158-167, 269-275; J.-L. SKA, "Melchisédech", *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Doctrine et histoire (Paris 1980), X, 967-972; R.H. SMITH, "Abram and Melchizedek (Gen 14,18-20)", *ZAW* 77 (1965) 129-153.

meaning of Hebrew על־דברתי מלכ־צדק is ([3]), there is little doubt that the Psalm alludes to the king Melchizedek, who is called כהן לאל עליון in Gen 14,18 ([4]).

Before I analyze details about Melchizedek in the three verses of Gen 14, I must say something about the character of them as a unit. As is generally recognized today, Gen 14 is not derived from any of the usual pentateuchal sources ([5]). This chapter is not part of J, E, or P. Moreover, even vv. 18-20 may not have been an original part of the story in that chapter, because they interrupt the account of the meeting of Abram with the king of Sodom. They are not, however, necessarily a 'later addition', as some have tried to argue ([6]), but may be part of an independent ancient poetic saga, as old as the rest of Gen 14. Verses 18-20 seem, however, to have been incorporated secondarily into the account of the meeting of Abram with the king of Sodom ([7]), because they interrupt the continuity of vv. 17 and 21. This gives these verses an isolated and rootless character, which explains some of the details in them, but it also shows why Melchizedek appears for a brief moment here and has little connection with the rest of the story in Gen 14.

The three verses tell of the cooperation of Melchizedek, an allied king,

([3]) The phrase is an alternative, perhaps older, form of the construct על־דברת, which is found elsewhere in the OT (Qoh 3,18; 7,14; 8,2), but it hardly has in Genesis the same causal meaning, 'for the sake of', even though this meaning has been preferred by some modern scholars (L. Koehler – W. Baumgarten, S. Mowinckel, V. Hamp, J.M.P. Smith, G. Gerleman). Others (H.-J. Kraus, W. Gesenius – F. Buhl, M. Astour) follow the ancient versions of the OT and interpret it in a modal sense: κατὰ τάξιν Μελχισέδεκ; *secundum ordinem Melchisedech*), which I have used above. A. CAQUOT, "Remarques sur le Psaume CX", *Semitica* 6 (1956) 33-52, esp. 44, has understood it of an oath, 'à propos de Melkisedeq'. Whatever its meaning, it hardly connotes a hereditary succession of Melchizedek, but rather considers Melchizedek either as 'the ideal ancestor of the dynasty or hierarchy of Jerusalem' (J. SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* [ICC; Edinburgh [2]1930] 268), or better, as 'the prototype and precursor of the Davidic dynasty' (G. VON RAD, *Genesis*. A Commentary [London 1963] 175).

([4]) See further J. DORÉ, "L'Evocation de Melchisédech et le problème de l'origine du Psaume 110", *Transeuphratène* 15 (1998) 19-53; G.R. DRIVER, "Psalm CX: Its Form, Meaning and Purpose", *Studies in the Bible.* Presented to Professor M. H. Segal by his colleagues and students (ed. J. M GRINTZ – J. LIVER) (Publications of the Israel Society for Biblical Research 17, Jerusalem 1964) 17*-31*; G. GERLEMAN, "Psalm CX", *VT* 31 (1981) 1-19; M. GILBERT – S. PISANO, "Psalm 110 (109), 5-7", *Biblica* 61 (1980) 343-356; H.-J. KRAUS, *Psalmen* (BKAT 15; Neukirchen, 1959) 752-764; W. VAN DER MEER, "Psalm 110: A Psalm of Rehabilitation?" *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry* (ed. W. VAN DER MEER –J. C. DE MOOR) (JSOTSS 74; Sheffield 1988) 207-234; P.J. NEL, "Psalm 110 and the Melchizedek Tradition", *JNSL* 22 (1996) 1-14; S. SCHREINER, "Psalm CX und die Investitur des Hohenpriesters", *VT* 27 (1977) 216-222; R.J. TOURNAY, "Le Psaume CX", *RB* 67 (1960) 5-41; "Les relectures du Psaume 110 (109) et l'allusion à Gédéon", *RB* 105 (1998) 321-331.

([5]) See F. CORNELIUS, "Genesis XIV", *ZAW* 72 (1960) 1-7; E.A. SPEISER, *Genesis*. Introduction, translation, and notes (AB 1; Garden City 1964) 105; VON RAD, *Genesis*, 170, 174; M. NOTH, *A History of Pentateuchal Traditions* (Englewood Cliffs 1972) 28, n. 84. Compare G. J. WENHAM, *Genesis 1–15* (WBC 1; Waco 1987) 307, who tries to maintain (unconvincingly) that chap. 14 is 'a substantial unity, part of the larger Abram – Lot cycle, with a number of glosses that may be ascribed to a J-editor'.

([6]) See F.M.T. BÖHL, "Die Könige von Genesis 14", *ZAW* 36 (1916) 65-73, esp. 72-73; H. GUNKEL, *Genesis*. Übersetzt und erklärt (HKAT 1/1; Göttingen 1922) 284-285.

([7]) See O. PROCKSCH, *Die Genesis.* Übersetzt und erklärt (KAT 1; Leipzig 1924) 501; V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis*. Chapters 1-17 (NICOT; Grand Rapids 1990) 408-411.

who went forth to refresh Abram and his troops on their return from battle ([8]) with the invading kings, but who also blessed Abram and gave him a tithe of everything.

Although the Epistle to the Hebrews interprets the name *Malki-ṣedeq* as meaning βασιλεὺς δικαιοσύνης, 'the king of righteousness' (7,2), and does so along with both Philo and Josephus ([9]), the name must have originally meant '[the god] Ṣedeq is my king', or less likely, 'My king is righteous(ness)'. The first element, *Malki*, is found in other names like מלכיאל ('El is my king', Gen 46,17) or מלכיה ('Yah[weh] is my king', Ezra 10,31). For the explanation of *ṣdq* as the name of a god, one can appeal to אדני־צדק) ('Ṣedeq is my lord', Josh 10,1.3) ([10]) and Philo Byblius's testimony about a Phoenician god named Συδύκ or Συδέκ ([11]). This, too, would explain why Josephus calls Melchizedek Χαναναίων δυνάστης, 'a chief of the Canaanites' ([12]). For the less likely explanation, 'My king is righteous(ness)', one can compare יהוצדק (Hag 1,1) or יוצדק (Ezra 3,2.8), 'YHWH is righteousness'.

Gen 14,18 identifies Melchizedek as מלך שלם, 'king of Salem'. The tradition reflected in Ps 76,2 shows that 'Salem' was another, perhaps older, name for the city of Jerusalem ('In Salem is His abode; His dwelling is in Zion')([13]). It would follow, then, that Melchizedek was a king of pre-Israelite Salem/Jerusalem, and this is almost certainly the sense in which the title was understood by the Jewish redactor(s) of Gen 14.

If, however, the three verses are indeed an inserted unit, which originally narrated something about Melchizedek, a Canaanite chief, then מלך שלם may well have had a different sense. W.F. Albright once proposed that the phrase was originally מלך שלמה and that the final *he* was lost by haplography (before הוציא). He translated the phrase, 'And Melchizedek, a king allied to him [lit. of his peace], brought out bread and wine' ([14]). Albright compared, איש שלמי 'my ally' (Ps 41,10); אנשי שלמך, 'those allied to you' (Obad 7).

Melchizedek 'brought out bread and wine' (14,18), i.e. food and drink to

([8]) Compare Deut 23,4.

([9]) Philo, *Leg. all.* 3.79; Josephus, *Ant.* 1.180; *Bell. iud.* 6.438. Both write βασιλεὺς δίκαιος.

([10]) Compare the similar Ugaritic names, *adn ṣdq* (see C.F.A. SCHAEFFER, *Le Palais Royal d'Ugarit* [Paris 1957] 2.140:8); *bʿl ṣdq* (2.46:6); *il ṣdq* (2.37:4; 2.131:9).

([11]) See Eusebius, *Praeparatio evangelica* 1.10.13-14,25 (*Eusebius Werke*. VIII. Die Praeparatio evangelica [Hrsg. K. MRAS] [GCS 43/1; Berlin 1954] 46, 48; J. SIRINELLI – É. DES PLACES, *Eusèbe de Césarée, La préparation évangélique*. Livre I. Introduction, texte grec, traduction et commentaire [SC 206; Paris 1954] 192). Cf. W.F. ALBRIGHT, "The Jordan Valley in the Bronze Age", *AASOR* 6 (1926) 13-74, esp. 63-64, n. 172; R. A. ROSENBERG, "The God Ṣedeq", *HUCA* 36 (1965) 161-177; M. DELCOR, "Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews", *JSJ* 2 (1971) 115-135, esp. 115-116.

([12]) Josephus, *Bell. iud.* 6.438; *Ant.* 1.181.

([13]) Josephus, *Ant.* 1.180, calls Melchizedek 'the king of Solyma' (ὁ τῆς Σολυμᾶ βασιλεύς) and explains the area's name as an earlier form of Ἱεροσόλυμα. The end of the name of Jerusalem (שלם) and Salem (שלם) may both be related to the Hebrew word for 'peace' (שלום); this may have been a reason for identifying them as names of the same city. This may be the reason why Philo calls Melchizedek 'king of peace' (βασιλέα τε τῆς εἰρήνης) in *Leg. all.* 3.79. For another explanation, see J. LEWY, "The Šulmān Temple in Jerusalem", *JBL* 59 (1940) 519-522.

([14]) See W.F. ALBRIGHT, "Abram the Hebrew. A New Archaeological Interpretation", *BASOR* 163 (1961) 36-54, esp. 52.

refresh the warriors in the Valley of the King (also mentioned in 2 Sam 18,18), at the confluence of the Kidron and Hinnom valleys south of Jerusalem.

Melchizedek is likewise identified in v. 18 as כהן לאל עליון, which is usually translated as 'priest of God Most High'. As these verses now stand in Gen 14, this is the correct meaning of the phrase, for the Jewish redactor(s) of the chapter would have understood אל עליון as a title for YHWH, as it is used in v. 22 (יהוה אל עליון). It has, however, long been suspected that יהוה in v. 22 is a late gloss, since it has no counterpart in the LXX, the Vetus Latina, or the Peshitta ([15]). In the saga, to which these verses originally belonged, אל עליון may have been the name of the Canaanite god whom Melchizedek served *ʾEl* is the name of a well-known Canaanite deity of the second millennium B.C. ([16]). Moreover, אל and עליון appear on an eighth-century Aramaic inscription from Sefire in northern Syria as the names of a pair of Canaanite gods, *ʾEl* and *ʿElyan*, in the pantheon invoked there ([17]). When these verses were taken over by Jewish redactor(s), *ʾĒl ʿElyon* became an epithet for YHWH, as it is sometimes used elsewhere ([18]).

The same phrase כהן לאל עליון also gave rise to another problem, which is reflected in the Epistle to the Hebrews: How could Melchizedek be called *kōhēn*, 'a priest', and a 'priest of the Most High God', when there was no record of his genealogy in the OT? Because these verses undoubtedly represent a unit inserted into the Abram story in Gen 14, there is no mention of Melchizedek's origins or destiny. This silence of Genesis about Melchizedek the priest gave rise to Jewish speculation, because a priestly family normally depended on its genealogy or its ability to trace its descent from Levi via Aaron and Zadok. For instance, Aaron's ancestry is given in the OT; he was descended from Levi, the son of Jacob the patriarch, via Kohath and Amram (Exod 6,16-20); his birth is mentioned explicitly in Exod 6,20, and his death is recorded in Num 20,24-28. Hence Aaron was scarcely ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος, 'without father or mother or genealogy', nor could he be said to be μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, 'without an end to his life' (Heb 7,3). Yet nothing like that can be found in the OT for Melchizedek, who nevertheless has been given the title כהן ([19]). Yet the Epistle to the Hebrews regards him as ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος, 'without father or mother or genealogy'.

A blessing of Abram is uttered by Melchizedek in his quality as 'priest of the Most High God'. As such, he not only blesses Abram, but also praises God for having delivered Abram's enemies into his hand.

Immediately thereafter the Hebrew text of Gen 14,20c continues, 'and he gave him a tithe of everything'. It is unclear, however, who gave the tithes to

([15]) But the Vg has *ad Dominum Deum excelsum*, which follows the MT.

([16]) See G. LEVI DELLA VIDA, "El 'Elyon in Genesis 14 18-20", *JBL* 63 (1944) 1-9.

([17]) Sf I A 11. See A. DUPONT-SOMMER – J. STARCKY, "Les inscriptions araméennes de Sfiré (Stèles I et II)", *Mémoires présentés à l'Académie des inscriptions et belles-lettres 15* (1958) 193-351 (with pls. I-XXIX), esp. 213; cf. J. A. FITZMYER, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*. Revised Edition (BibOr 19A; Rome 1995) 41, 75.

([18]) See Ps 78,35; cf. 78,56 and R. LACK, "Les origines de *Elyon*, le Très-Haut, dans la tradition cultuelle d'Israel", *CBQ* 24 (1962) 44-64.

([19]) This problem gets a solution in the targums of Genesis in the later Jewish tradition, when Melchizedek is called 'Shem, the son of Noah' (so in *Tg. Ps.-J.* and *Tg. Neof.* Gen 14,18).

whom ([20]). No subject of the verb ויתן is expressed, and the subject of the preceding verb is Melchizedek (14,19a). Did Melchizedek give tithes to Abram, or did Abram give tithes to Melchizedek? The lack of clarity in the text has been known at least since the time of Jerome (*Epist.* 73.6) ([21]). Again, the isolated and rootless character of these verses supplies the explanation. In the original saga Melchizedek, as an allied king, probably paid tithes to Abram, as a sign of tribute to him, but then, when the verses were incorporated into the story of Abram in Genesis, the statement about tithes came to be understood the other way round. As such, it is interpreted in the Epistle to the Hebrews, where the fact that Abram paid tithes to Melchizedek is made to show the superiority of Melchizedek's priesthood over that of Levi, for '[Levi] was still in the loins of his father [Abram], when Melchizedek met him' (Heb 7,10).

The passage as a whole (Gen 14,17-24) in its final form shows how the priesthood of the Most High God was considered to have been operative in Jerusalem, not just from the time of David or Solomon, but even before Abram arrived in the Promised Land. It shows that the king of Salem was such a priest and that Abram, having defeated Chedorlaomer, the overlord of the whole area, became heir to his territory and paid tithes to the priest-king Melchizedek. Thus despite the rootless character of the vv. 18-20, they became indeed the kernel of the whole chapter in its final Jewish form.

Such details about the enigmatic figure Melchizedek in the Book of Genesis became in the Hellenistic and Roman periods the objects of further interpretation and speculation. That is why Melchizedek provides a good example of how the Bible was read in these later periods. This mode of reading is detected in the Greek translation of the OT, commonly called the Septuagint (LXX), in Josephus's writings, in the Latin versions of the Vetus Latina and the Vulgate, and also in the Syriac Peshitta.

The form of the Melchizedek story in Genesis of the LXX follows in general the tradition of the MT, but there are six notable differences: (1) לחם ויין becomes ἄρτους (in the plural) καὶ οἶνον, 'loaves and wine'; (2) the king of Sodom says to Abram in v. 21: Δός μοι τοὺς ἄνδρας, τὴν δὲ ἵππον λαβὲ σεαυτῷ, 'Give me the men, but take the horse for yourself', and Hebrew הרכש was rendered τὴν ἵππον ([22]); (3) the divine name in v. 22, as already mentioned, is simply τὸν θεὸν ὕψιστον, instead of the Hebrew יהוה אל עליון; (4) the king of Sodom asks Abram to give him τοὺς ἄνδρας, 'the men', instead of הנפש; (5) the ambiguous יקחו in v. 24, which I have translated as a jussive, is understood as a future (λήμψονται); and (6) the peculiar phrase in Ps 110,4 על־דברתי מלכי־צדק is translated as κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ, 'according to the order of Melchizedek' ([23]).

([20]) See M. PETER, "Wer sprach den Segen nach Genesis xiv 19 über Abraham aus?" *VT* 29 (1979) 114-120.

([21]) *Sancti Hieronymi Epistulae*. Pars II: Epistulae LXXI–CXX (ed. I. Hilberg) (CSEL 55, Vienna ²1996) 20.

([22]) Lit. it means 'the mare', but the feminine was used also as a collective singular for 'cavalry'. The Hebrew noun רכש or רכוש, 'possession, acquisition', was understood by the LXX translators as related to רכש, 'steeds', as in 1 Kgs 5,8 (English 4,28), where it is used along with סוסים.

([23]) For the LXX text of Gen 14,18-20 see J. W. WEVERS, *Genesis* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum 1; Göttingen 1974) 164-166; for the text of Ps 110,4 see A. RAHLFS, *Psalmi cum Odis* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum 10; Göttingen 1931) 277.

Flavius Josephus recounts the meeting of Abram and Melchizedek in his own manner: (1) He not only interprets Melchizedek's name to mean βασιλεὺς δίκαιος, 'righteous king', but adds, 'such he was by common consent'. (2) Josephus calls him ὁ τῆς Σολυμᾶ βασιλεύς, 'the king of Solyma', and explains, 'Solyma indeed they later called Hierosolyma' (= Jerusalem). (3) He further adds that 'this Melchizedek hospitably welcomed the army of Abram and liberally supplied for their needs; and during the feasting he began to praise Abram and to bless God for having delivered his enemies into his hands'. 'God' in Josephus's understanding, however, means the God of the Jews, and there are no modifiers of τὸν θεόν (24). (4) Josephus also clarifies that Abram offered Melchizedek 'a tenth of the booty', which he accepted. (5) Josephus explains that the king of Sodom urged Abram to keep the booty and sought only to recover 'the men, his domestic servants, whom Abram had rescued from the Assyrians'. (6) Josephus makes Abram say that he would not do this and that no further advantage would be his from that booty save what had been already the sustenance of his own servants and the portion for friends who had fought with him, whom Josephus calls Eschon, Enneros, and Mambres (25).

Again, the Melchizedek story in the Vetus Latina follows the MT, but is influenced by the LXX in v. 21, *da mihi homines, equos autem sume tibi*, 'give me the men, but take the horses for yourself', and in v. 22 Abram raises his hand to *Deum altissimum*, with nothing corresponding to יהוה. In Psalm 110, the VL reads: *secundum ordinem Melchisedec* (26).

The Vulgate curtails v. 20 and reads: *benedictus Deus excelsus quo protegente hostes in manibus tuis sunt*; and the king of Sodom begs, *da mihi animas, cetera tolle tibi*, which is closer to the MT, despite the plural *animas*.

In the Peshitta the story shows only minor variations from the MT: (1) the king of Salem is named *Mlkyzdq*, which obscures the real etymology of the name (27); but he is called *kwmr'd'lh'mrym'*, 'priest of God exalted', which uses for 'priest' the term often used of a pagan priest; it thus denies him the Aramaic title כהנא (v. 18) and eliminates the problem of his genealogy; (3)

(24) In *Bell. iud.* 6.438, Josephus even says of Melchizedek that 'he was the first to serve as priest of God and, being the first to build the Temple, gave the city previously called Solyma the name Hierosolyma'.

(25) For the Greek text of Josephus, *Ant.* 1.180-182, see *Josephus*. With an English Translation by H. St. J. Thackeray. [Edition] in Nine Volumes. IV: Jewish Antiquities, Books I–IV (LCL; London – Cambridge, MA 1967) 88-90.

(26) The full text of the VL reads: [17] *exivit autem rex Sodomorum in obviam Abr[ah]ae postquan regressus est ab* [...] *illo Codorlamor rege et regum qui fuerunt cum eo in Caldad Siud* [...] *in campo regum.* [18] *et Melchisedec rex Salem protulit panem et vinum; fuit autem sacerdos Dei summi.* [19] *et benedixit Abra[ha]m dicens, Benedictus Abram Deo summo qui creavit caelum et terram,* [20] *et benedictus Deus excelsus qui tradidit inimicos tuos sub manus tuas, et dedit ei decimas ab omnibus suis.* [21] *et dixit* [...] *Da mihi homines, equos autem sume tibi.* [22] *et dixit Abram ad regem Sodomorum, extendo manum meam ad Deum altissimum* [a few MSS: *Dominum summum*] *qui fecit caelum et terram,* [23] *si a sparto usque ad corrigiam calciamenti accipiam ab omnibus tuis ne dicas quia ego divitem feci eum.* [24] [...] *iuvenes* [...]. See B. FISCHER, *Genesis* (VL 2; Freiburg im B. 1951/54) 167-170; for Psalm 110, see P. SABATIER, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica* [...] (Rheims 1743; repr., Turnhout 1981).

(27) See F. C. BURKITT, *The Syriac Forms of New Testament Proper Names* (PBA 5; London 1914) 28.

the king of Sodom asks Abram, *hb ly npšt'wqnyn'sb lk*, 'give me the souls and take the acquired property for yourself'; (4) in v. 22 Abram raises his hand to *'lh'mrym'*, with no mention of an equivalent of יהוה, as already noted; (5) in Ps 110,4 the Peshitta renders the last part of the verse, *'nt hw kwmr' l'lm bdmwth dmlkyzdq*, 'you are a priest forever in the likeness of Melchizedek', which seems to be influenced by the interpretation of the peculiar phrase that is given in Heb 7,15, κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισέδεκ (28).

In the Epistle to the Hebrews, Melchizedek becomes the type of Christ, who is designated there as a 'priest forever according to the order of Melchizedek' (5,6; 6,20); he is thus the antitype of Melchizedek, depicted as in Ps 110,4. The main passage about Melchizedek in that Epistle (7,1-3) runs thus:

> [1] Now this 'Melchizedek, king of Salem, priest of the Most High God, met Abraham as he was returning from the defeat of the kings and blessed him'; [2] to him Abraham allotted 'a tenth of everything'. First of all, by the meaning of his name he is a king of righteousness; then he is also king of Salem, that is, king of peace. [3] He is without father or mother or genealogy and has neither beginning of days nor end of life, but resembling the Son of God he continues as a priest forever (Heb 7,1-3).

I have already commented on the phrase 'without father or mother or genealogy', but one should not fail to note how the name of Melchizedek and his city Salem are here allegorized. For his resemblance to the Son of God, we must await the Qumran material to explain it and the rest of v. 3.

Department of Biblical Studies
The Catholic University of America
Washington, DC 20064

Joseph A. FITZMYER, S.J.

SUMMARY

Melchizedek is mentioned in the Hebrew Old Testament only in Gen 14,18-20 and Psalm 110,4. The details about this (originally Canaanite) priest-king in these passages were further read and understood in the Hellenistic and Roman periods of Jewish, and later Christian, history. This is seen in the translation or interpretation of the passages in the Septuagint, the writings of Flavius Josephus, the Epistle to the Hebrews, and in the Peshitta, where a process of allegorization was at work.

(28) See *Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem syrorum versionem.* Ex auctoritate societatis ad studia librorum veteris testamenti provehenda edidit institutum peshittonianum leidense (Leiden 1977), I/1, 25; II/3, 135.

Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán

Las referencias a la figura de Melquisedec en los manuscritos de Qumrán son tan escasas como lo son en la Biblia hebrea. Melquisedec aparece, por supuesto, en el *Génesis Apócrifo* de la Cueva 1 (1QapGen xxii 12-18), una composición aramea que re-escribe el relato de Gen 14. El origen de esta composición es incierto, pero no hay ningún elemento que permita atribuirle un origen qumránico (1). Las únicas precisiones que el texto arameo aporta con relación al texto bíblico son la identificación de "Salem" con Jerusalén y la del "Valle del Rey" con Beth ha-Kerem, así como la especificación de que es Abraham quien paga el diezmo a Melquisedec (2). Probablemente el nombre de Melquisedec aparece dos veces en una composición cuyo origen qumránico me parece cierto, los *Cánticos del Sacrificio del Sábado* (3), aunque en ambos casos la forma del nombre se halla incompleta y aparece en contextos tan fragmentarios que impiden cualquier identificación cierta. En esta composición, Melquisedec (como en el Salmo 110) es presentado como un ángel; es incluso posible que él sea el único ángel mencionado por su nombre en toda la composición. En todo caso, Melquisedec (si la lectura es cierta) es presentado en los *Cánticos del Sacrificio del Sábado* como un sacerdote: "[Melqui]sedec, sacerdote en la asamb[lea de Dios]" en la reconstrucción de Newson de 4Q401 11,3 (4), y "los jefes de los príncipes de los sacerdocios maravi]llosos de Melqu[isedec]" en nuestra reconstrucción de 11Q17 ii 7 (5). Debido a los azares de conservación, el nombre de Melquisedec no se ha

(1) N. Avigad – Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon.* A Scroll from the Wilderness of Judaea (Jerusalem 1958). Para un sumario de la discusión sobre el origen de la composición, ver G. Aranda Pérez – F. García Martínez – M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria* (Introducción al estudio de la Biblia 9; Estella 1996) 128-131.

(2) Ver J.A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I.* A Commentary (BibOr 18A; Roma 1971) 172-178.

(3) Los manuscritos de la Cueva 4 (4Q400-407) y la copia hallada en Masada (MasShir) han sido publicados por C. Newsom, "Shirot ʿolat hashabbat", Eshel et al., *Qumran Cave 4.* VI. Poetical and Liturgical Texts, Part 1 E. (DJD 11; Oxford 1998) 173-401, pl. XVI-XXXI; el manuscrito de la Cueva 11 (11Q17) ha aparecido en F. García Martínez – E.J. Tigchelaar – A.S. van der Woude, *Qumran Cave 11.* II. 11Q2-18, 11Q20-31 (DJD 23; Oxford 1998) 259-304, pl. XXX-XXXIV, LIII. En la edición preliminar de los manuscritos de la Cueva 4, Newsom consideraba el origen qumránico de la composición como más probable (ver C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice.* A Critical Edition [HSS 37; Atlanta 1985] 2), pero posteriormente ha cambiado de opinión y considera que la composición tiene un origen extra-qumránico (ver C. Newsom, "'Sectually Explicit' Literature from Qumran", *The Hebrew Bible and Its Interpreters* [ed. W.E. Propp – B. Halpern – D.N. Freedmann] [Biblical and Judaic Studies 1; Winona Lake 1990] 167-187). Yo creo haber probado que el origen qumránico de la obra puede considerarse como seguro; ver Aranda Pérez – García Martínez – Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, 205-210.

(4) DJD 11, 205: [מלכי]צדק כוהן בעד[ת אל

(5) DJD 23, 269: [ראשי נשיאי כהונות פ]לא למלכ[י צדק

conservado en una serie de manuscritos en los cuales esperaríamos su presencia puesto que tratan de su antagonista, su oponente angélico, Melkiresha' (4Q'Amram, 4Q280 y 4Q286) (6). Pero sí poseemos un texto de la Cueva 11 (11Q13) en el que Melquisedec es la figura central (7). Que este texto es un producto de la comunidad de Qumrán me parece cierto (8). Podemos, pues, emplearlo confiadamente como representativo de la comprensión de las tradiciones sobre Melquisedec en la comunidad de Qumrán y como ejemplo de la interpretación de la Biblia practicada en esta comunidad.

El texto es conocido desde 1965, cuando A.S. van der Woude publicó una edición preliminar (9), y ha sido tan intensivamente estudiado desde entonces que es prácticamente imposible el decir nada nuevo sobre él (10). Este artículo presentará únicamente dos aspectos del texto que aún no han sido suficientemente resaltados y que, en mi opinión, aportan nuevos elementos al complejo problema de las esperanzas mesiánicas de la comunidad de Qumrán: 1) la ampliación del concepto de una figura redentora en el período escatológico dentro del Judaísmo pre-cristiano con objeto de incluir como agente de salvación una figura no-humana que podemos designar como "mesías"; 2) la identificación del carácter mesiánico de la figura del "mensajero" anunciado por el Profeta Isaías. Pero antes de presentar estos dos puntos es imprescindible describir, aunque sea sumariamente, el contenido del 11Q13.

(6) Ediciones preliminares de 4Q'Amram y 4Q280 en J.T. Milik, "4Q Visions de 'Amram et une citation d'Origène", *RB* 79 (1972) 77-79; Id., "Milkî-ṣedeq et Milkî-reša' *dans les anciens écrits juifs et chrétiens*", *JJS* 23 (1972) 97-144; É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle?* Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancien (EB 22; Paris 1993), II, 531-544, y en F. García Martínez – E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls.* Study Edition. Vol. II. 4Q274–11Q31 (Leiden 1998) 636-637 (4Q280), 644-653 (4Q286-290), 1084-1095 (4Q543-548).

(7) DJD 23, 221-241, pl. XXVII.

(8) Los paralelos con el método exegético empleado en otros textos qumránicos, el empleo del término técnico *pesher*, la mención de "los hijos de la luz", y la atribución de "lotes" tanto a Belial como a Melquisedec, no dejan duda alguna al respecto. Ver Aranda Pérez – García Martínez – Pérez Fernández, *La literatura judía intertestamental*, 84-85.

(9) A.S. van der Woude, "Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI", *OTS* 14 (1965) 354-373.

(10) Ver F. Manzi, "La figura di Melchisedek: Saggio di bibliografia aggiornata", *Ephemerides Liturgicae* 109 (1995) 331-349. Los más importantes trabajos, en orden cronológico, son: M. de Jonge – A.S. van der Woude, "11Q Melchiszedek and the New Testament", *NTS* 12 (1966) 301-326; J.A. Fitzmyer, "Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11", publicado originalmente en *JBL* 86 (1967) 25-41 y reimpreso en *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (SBibSt 5; Atlanta 1974) 245-267; J. Carmignac, "Le Document de Qumrân sur Melkisédeq", *RevQ* 7 (1969-1970) 343-378; J.T. Milik, "Milkî-ṣedeq et Milkî-reša'", 95-112; F.L. Horton, *The Melchizedek Tradition.* A Critical Examination of the Sources to the Fith Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews (SNTSMS 30; Cambridge 1976); P.J. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša'* (CBQMS 10; Washington 1981); C. Gianotto, *Melkisedek e la sua tipologia.* Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C. – sec. III d.C.) (Brescia 1984); É. Puech, "Notes sur le manuscrit de XIQMelkîsédeq", *RevQ* 12 (1987) 483-581; Puech, *La croyance des Esséniens*, 546-561; F. Manzi, *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran* (AnBib 136; Roma 1997); J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran* (WUNT 104; Tübingen 1998) 389-417.

De este manuscrito, que puede datarse aproximadamente hacia mediados del siglo I a.C. ([11]) y que tiene un carácter claramente exegético, han sido recuperados 16 fragmentos, agrupados en 11 en la edición oficial de DJD 23. La mayoría de estos fragmentos han sido colocados en dos columnas consecutivas (cols. ii y iii). El texto de la col. ii describe los hechos que ocurrirán "al final de los tiempos" ([12]). Puesto que de acuerdo con la comprensión de esta frase en los escritos de la comunidad (que la emplea para designar la fase final de la historia en la que la comunidad está viviendo) ella puede referirse a hechos sucedidos en el pasado, en el presente o en el futuro desde la perspectiva del autor, éste se halla obligado a precisar que los sucesos de los que trata sucederán exactamente "en la primera semana del jubileo que sigue al jubileo noveno", (ii 7) o, como dice a continuación, "al final del jubileo décimo", el último jubileo de la historia humana en el sistema empleado por el autor y que equivale a la última de las setenta semanas de otros sistemas. Estos hechos son descritos por medio de un *pesher* temático sobre la salvación final ([13]). En su primera parte el *pesher* está basado en Lev 25 (sobre el año jubilar), Deut 15 (sobre el año de la remisión) y los Sal 7 y 82 (que anuncian el juicio divino). En su segunda parte, el *pesher* cita y explica Is 52 (que proclama la liberación de los cautivos). Todos estos textos bíblicos son interpretados y aplicados a los hechos que sucederán al final de los tiempos, centrando la atención en los actos de redención que librarán a los hijos de la luz del dominio de Belial y de los espíritus de su lote y de los cuales el protagonista es Melquisedec. Aunque el nombre empleado es el de Melquisedec, ni Gen 14 ni el Sal 110 son citados explícitamente en las partes conservadas del documento ([14]).

1. *Melquisedec como "mesías" celeste*

Todos los textos bíblicos citados en la primera parte del manuscrito son interpretados como refiriéndose a Melquisedec, presentado como una figura

([11]) La escritura se parece mucho a la designada como "late Hasmonean or early Herodian book hand" en la terminología de Cross (F. M. Cross, "The Development of the Jewish Scripts", *The Bible and the Ancient Near East.* Essays in honor of William Foxwell Albright [ed. G.E. Wright] [New York 1961] 160-264), lo que apuntaría hacia la segunda mitad del siglo I a.C. como fecha de la elaboración de la copia; pero, como señala Milik, un cierto número de elementos en las formas de las letras poseen características más arcaicas que apuntarían hacia la primera mitad del siglo I a.C.

([12]) לאחרית הימים como dice en ii 4. Sobre el significado de la frase en los escritos de Qumrán, ver A. Steudel, "אחרית הימים in the Texts from Qumran", *RevQ* 16 (1993) 225-246, y J.J. Collins, "The Expectation of the End in the Dead Sea Scrolls", *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (ed. C.A. Evans – P.W. Flint) (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature 1; Grand Rapids 1997) 74-90.

([13]) Sobre esta forma peculiar de interpretar el texto bíblico, ver F. García Martínez, "El Pesher: Interpretación profética de la Escritura", *Salmanticensis* 28 (1979) 125-139. La literatura sobre el *pesher* es muy amplia. Los estudios más significativos se hallan indicados en F. García Martínez, "Interpretación de la Biblia en Qumrán", *Fortunatae* 9 (1997) 261-286.

([14]) A. Aschim, "Melchizedek the Liberator: An Early Interpretation of Genesis 14?", *SBL 1996 Seminar Papers.* One Hundred Thirty-second Annual Meeting November 21-28, 1996. New Orleans Marriott. New Orleans, Louisiana (SBL.SP 35; Atlanta 1996) 243-258, intenta probar que 11QMelch contiene amplios ecos de Gen 14 y que la figura de Melquisedec en 11QMelch es el resultado de una exégesis creativa de este texto bíblico.

claramente celeste, uno de los אלוהים ([15]). Hablando de él, nuestro texto emplea varias expresiones, como "la heredad de Melquisedec" (ii 5) o "el año de gracia de Melquisedec" (ii 9), que en le Biblia hebrea son aplicadas a Dios mismo ([16]), y otras, como "los hombres del lote de Melquisedec" (ii 8) que en los otros escritos qumránicos son aplicadas igualmente a Dios ([17]). A la vista del estatuto excelso como figura celeste que nuestro texto confiere a Melquisedec, no es extraño que algunos hayan comprendido al protagonista de 11QMelch como representando una hipóstasis divina ([18]), o incluso como una simple designación de la divinidad, uno más de los nombres divinos, "Rey de Justicia" ([19]).

Aunque estas especulaciones son interesantes y se apoyan en ciertos elementos presentes en el texto mismo, no parecen poder mantenerse ante la clara afirmación de ii 13: "Y Melquisedec ejecutará la venganza de los juicios de Di[os]", que afirma una distinción neta entre Melquisedec y Dios; ellas quedan igualmente desautorizadas por el claro paralelismo que el texto establece entre la figura de Melquisedec y la de su oponente celeste Belial, así como por la oposición entre los ejércitos angélicos de ambos protagonistas, una oposición que se halla enraizada en la visión dualista del mundo tal y como es expresada en el 'tratado de los dos espíritus' de la *Regla de la Comunidad* (1QS iii–iv).

Si Melquisedec en 11QMelch no es ni Dios ni una hipóstasis divina, sí es ciertamente un personaje celeste y excelso. El texto le atribuye el dominio sobre los ejércitos celestes; él es el jefe de todos los ángeles (los אלים) y de todos los hijos de Dios. Además, él es quien conduce la batalla contra Belial y los espíritus de su lote, y quien ejecuta la venganza divina contra ellos. Melquisedec es descrito con los mismo rasgos con los que la *Regla de la*

([15]) Sobre el empleo de *Elohim* como una de las designaciones de los ángeles en los *Cánticos del Sacrificio Sabático*, ver NEWSOM, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, 24; sobre otras designaciones angélicas en Qumrán, ver M.J. DAVIDSON, *Angels at Qumran*. A comparative study of 1 Enoch 1–36, 72–108 and sectarian writings from Qumran (JSPE.S 11; Sheffield 1992).

([16]) La primera en 2 Sam 14,16; 20,19; 21,3 por ejemplo. La segunda en Is 61,2.

([17]) "los hombres del lote de Dios" en 1QS ii 2.

([18]) Así Milik, apoyándose en su interpretación de Sal 110,4 ("selon mon ordre, [celui] de Milkî-sedeq") y en la identificación de Dios y su ángel en toda una serie de pasajes bíblicos, concluye: "Milkî-sedeq est par conséquent quelque chose de plus qu'un ange créé, ou même le chef des bons esprits, identifiable à Michaël (comme le soulignent à juste titre les éditeurs hollandais). Il est en réalité une hypostase de Dieu, autrement dit le Dieu transcendant lorsqu'il agit dans le monde. Dieu lui-même sous la forme visible où il apparaît aux hommes, et non pas un ange créé distinct de Dieu (Ex 23,20)", "Milkî-ṣedeq et Milkî-reša'", 125.

([19]) Así Manzi, que distingue tres clases de figuras designadas como Melquisedec en los textos qumránicos: una figura humana (en 1QapGen), una angélica de carácter real (en 4Q'Amram) y sacerdotal (en 4QShirShab) y Dios mismo, designado con el título de 'Rey de Justicia' en 11QMelch: "È indubbio, ad esempio, che 1QapGen xxii 13-17 ripresenti in maniera storica il personaggio veterotestamentario. Ma non si può escludere che da 4Q'Amram[b] e dai *Cantici* emerga la fede in un mediatore angelico 'storicamente'esistente ed attivo nelle vicende degli uomini. [...] È chiaro, però, che il Malkî ṣedeq angelico così delineato assurge a figura simbolica di mediatore salvifico, in grado di esprimere l'intervento sensibile di JHWH *ad extra*, salvaguardando l'assoluta trascendenza. Un intento simile soggiace probabilmente anche a 11QMelch, in cui si parla di JHWH senza nomimare il tetragramma sacro, ma ricorrendo al titolo di 'Re de Giustizia'", *Melchisedek e l'angelologia*, 101-102.

Comunidad y el *Documento de Damasco* describen al "Príncipe de la luz" ([20]), y como un doble del arcángel Miguel, tal y como es descrito en la *Regla de la Guerra* ([21]). Esta multiplicidad de designaciones de una misma figura no tiene nada de sorprendente en un contexto qumránico, puesto que la composición conocida como *Visiones de 'Amram* ([22]) afirma explícitamente que los dos jefes de los ejércitos celestes tienen tres nombres ([23]), y uno de los nombres de quien "domina sobre todas las tinieblas" es el de Melquiresha' ([24]), antónimo perfecto de Melquisedec ([25]).

Aunque descrito como personaje claramente celeste, Melquisedec no es designado "ángel" en los fragmentos conservados ([26]). Los orígenes terrestres del personaje no han sido olvidados completamente y las calidades primordiales del Melquisedec de Gen 14 (la realeza) y del Sal 110 (el sacerdocio) han sido conservadas y transferidas al personaje celeste ([27]).

La realeza de Melquisedec está implícita en su dominio sobre los otros seres celestes y sobre los hijos de la luz, pero aparece con mayor claridad en sus funciones judiciales. 11QMelch le aplica directamente las primeras palabras del Sal 82: "como está escrito sobre él en los Cánticos de David: Elohim se [al]zará en la asam[blea de Dios], en medio de los dioses juzgará" (ii 9-10). La continuación del Salmo es aplicada a Belial y a su séquito angélico: "Y lo que di[ce: ¿Hasta cuándo] juzgaréis injustamente y guardaréis consideración a los malvados? *Selah* Su interpretación concierne a Belial y a los espíritus de su lote" (ii 11-12). 11QMelch conserva por tanto el marco celeste de la escena judicial del Salmo y en él es Melquisedec quien juzga a los oponentes angélicos que han favorecido la injusticia entre los hombres. Pero en nuestro texto Melquisedec es también quien juzgará a todos los hijos de las tinieblas, puesto que a él le son aplicadas igualmente las palabras del Sal 7: "Y sobre él dice: Sobre ella retorna a las alturas, Dios juzgará a los pueblos" (ii 10-11). Nuestro texto no sólo atribuye a Melquisedec la función judicial que en el texto bíblico era atribuida a Dios mismo, sino que le encomienda igualmente la ejecución de la sentencia: es él quien llevará a cabo la venganza divina (ii 13).

Aunque nuestro texto no dice explícitamente que es Melquisedec quien realiza la expiación "en favor de los hijos de [la luz y de los] hombres del lote del Mel[qui]sedec" (ii 8) puesto que el verbo es empleado en la forma infinitiva (לכפר), la interpretación más probable del pasaje es que es él quien es presentado como el Sumo Sacerdote que efectúa los ritos de expiación en el *Yom hakippurim* escatológico ([28]). No sólo a causa del transfondo veterotestamentario de la concepción de Melquisedec como sacerdote, y

([20]) 1QS iii 20; CD v 18.

([21]) 1QM xvii 6-7.

([22]) Para una edición preliminar de los distintos manuscritos de esta composición ver García Martínez – Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls*, II, 1084-1095.

([23]) 4Q544 3,2.

([24]) 4Q544 2,3-5.

([25]) Sobre los posibles motivos de la elección de uno u otro de los distintos nombres, ver Puech, *La croyance des Esséniens*, 548-50.

([26]) A pesar de la tentación del fácil juego de palabras entre *Malak* y *Melek*.

([27]) Aunque los substantivos abstractos מלכות (realeza) o כהונה (sacerdocio) no aparecen en el texto conservado.

([28]) Kobelski, *Melchizedek and Melchireša'*, 64-71; Puech, *La croyance des Esséniens*, 551-553.

porque esta imagen sacerdotal de Melquisedec está atestiguada en los *Cánticos del Sacrificio Sabático*, sino porque una de las copias del *Apócrifo de Leví* (4Q541 9 i 2) ([29]) emplea la misma expresión al describir las funciones del equivalente terreste del Sumo Sacerdote celeste, el "mesías" de Aharón, y porque 4Q266 10 i 12-13 ([30]), que permite completar el texto fragmentario de CD xiv 19, contiene exactamente la misma idea y emplea el mismo verbo ([31]).

Más importante aún que la función real y sacerdotal es la descripción de la función salvífica de Melquisedec. 11QMelch presenta al protagonista como el agente de la salvación en el período escatológico. Es él el salvador de "los hombres de su lote", y su acción inaugura el año de gracia y el día de la paz eterna. Nuestro texto le aplica las referencias bíblicas del año jubilar y del año de la remisión. El es quien rescata a los cautivos y libera a los hombres de sus iniquidades y del dominio de Belial.

Este conjunto de funciones (juicio final, expiación por los hombres de su heredad, destrucción de los ejércitos de Belial en la batalla escatológica, restauración de la paz eterna, salvación de los elegidos) es precisamente el conjunto de funciones cubierto por le concepto "cristiano" de "mesías". Como señala incisivamente Kobelski:

> Although no relationship between the Melkizedek of 11QMelch and the Melchizedek of Hebrews 7 can be established beyond their attribution to each of a heavenly character, there are many points of comparison between the figure of Melchizedek on 11QMelch and *Jesus* in Hebrews ([32]).

Las semejanzas que Kobelski registra son muchas y variadas, y conciernen tanto a las personas como a las actividades de estas dos figuras redentoras, pero pueden reducirse fácilmente a la idea cristiana del "mesías". 11QMelch nos describe un personaje celeste al que atribuye el mismo conjunto de funciones que el Nuevo Testamento atribuye al Mesías ([33]).

([29]) É. PUECH, "Fragments d'un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique: 4QTestLévi[c-d](?) et 4QAJa", *The Madrid Qumran Congress*. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls. Madrid 18-21 March, 1991 (ed. J. TREBOLLE BARRERA – L. VEGAS MONTANER) (STDJ 11; Leiden – Madrid 1992), II, 449-501.

([30]) J.M. BAUMGARTEN, *Qumran Cave 4*. XIII. The Damascus Document (4Q266-273) (DJD 18; Oxford 1996) 72, pl. XII.

([31]) Ver J.M. BAUMGARTEN, "Messianic Forgiveness of Sin in CD 14:19 (4Q266 10 I 12-13", *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls* (ed. D.W. PARRY – E. ULRICH) (STDJ 30; Leiden 1999) 537-544.

([32]) KOBELSKI, *Melchizedek and Melchireša*[c], 128.

([33]) D. FLUSSER, "Melchizedek and the Son of Man", reeditado en *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem 1988) 186, expresa una idea semejante cuando afirma: "According to the fragment, it would appear that at least some members of the Sect believed that the priestly Messiah of the Latter Days would be Mechizedek". P. SACCHI, "Esquisse du développement du Messianisme Juif à la lumière du Texte Qumranien 11 Q Melch", *ZAW* 100 Suppl. (1998) 209, reconoce el carácter mesiánico de las funciones atribuídas a Melquisedec en 11QMelch: "Toutes ses fonctions sont typiquement messianiques, parce qu'il s'agit de fonctions liées au salut". Y PUECH, al evaluar la función judicial de Melquisedec, concluye: "Par les attributions de roi et de juge eschatologique, la figure historique divinisé ou exalté de Melkîsédeq se raproche le plus au plan de représentations symboliques de la notion "comme un fils d'homme" de Dn et "du Fils de l'homme" des Evangiles, en dépendance de leur source, le Ps 110", *La croyance des Esséniens*, 558.

Mi razonamiento es muy simple: las funciones básicas que 11QMelch atribuye a Melquisedec son funciones mesiánicas; podemos pues designar al protagonista al que estas funciones son atribuidas como "mesías" a pesar de que el texto no emplee la palabra "ungido". Y puesto que este protagonista es presentado como una figura "celeste", podemos pues caracterizarlo como un "mesías celeste".

La idea de un "mesías celeste" nos es familiar por el Nuevo Testamento, pero parece extraña en un contexto bíblico. En la Biblia hebrea la idea del "mesías" tiene una dimensión puramente humana y se halla indisolublemente unido a la unción con aceite, algo que difícilmente puede realizarse con los seres celeste (los ágeles, por ejemplo, no son nunca objeto de la unción). El carácter puramente humano del "ungido" esperado (o de los "ungidos" cuando se espera la venida de más de un "mesías", como es el caso en Qumrán) ([34]) es acentuado por el énfasis puesto en el origen davídico del "mesías-rey" y en la unión con el culto sacrificial del Templo de Jerusalén del "mesías-sacerdote". Es cierto que en dos escritos judíos de datación problemática (las *Parábolas de Henoch* ([35]) y el *Cuarto Libro de Esdras* ([36]) encontramos, como en el Nuevo Testamento, una figura mesiánica que es más celeste que humana, pero que sin embargo recibe el título de "mesías". Las *Parábolas de Henoch* emplean dos veces el título de "mesías" (junto a los títulos más usuales de "elegido", "justo", o "hijo del hombre") al hablar de una figura que es presentada como pre-existente, transcendente y de origen celeste ([37]). De manera semejante, el personaje descrito "como un hombre" en el cap. 13 y presentado como pre-existente, transcendente y de origen celeste en el *Cuarto Libro de Esdras*, es igualmente designado como "mesías" en los caps. 7 y 12 ([38]). Estos dos escritos, pues, nos atestiguan la misma ampliación del campo semántico de la palabra "mesías" que encontramos dentro del Nuevo Testamento: ambos emplean ese título para designar una figura de carácter celeste con la que asocian imágenes tradicionalmente asociadas con la divinidad. Pero, puesto que la fecha de composición de las *Parábolas de Enoch* es muy discutida ([39])

([34]) Ver F. García Martínez, "Messianische Erwartungen in den Qumranschriften", *Der Messias* (JBTh 8; Neukirchen-Vluyn 1993) 171-208; J.J. Collins, *The Scepter and the Star.* The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature (ABRL; New York 1995); Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran.*

([35]) M.A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch.* A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments (Oxford 1978); S. Chialà, *Libro delle parabole di Enoc* (StBi 117; Brescia 1997).

([36]) A.F. Klijn, *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra* (TU 131; Berlin 1983); *Die Esra-Apokalypse (IV. Esra).* Nach dem lateinischen Text unter Benutzung der anderen Versionen übersetzt und herausgegeben von A. Frederik J. Klijn (GCS; Berlin 1992); M.E. Stone, *Fourth Ezra.* A Commentary on the Book of Fourth Ezra (Mineapolis 1990).

([37]) 1 Hen 48,10 y 52,4, ver J.C. VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37-71", *The Messiah.* Developments in Early Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins (ed. J.H. Charlesworth) (Minneapolis 1992) 169-191; Chialà, *Libro delle Parabole*, 219.

([38]) IV Esdras 7,28 y 12,32, ver "The Question of the Messiah in 4 Ezra", M.E. Stone, *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha* (SVTP 9; Leiden 1991) 317-332; Stone, *Fourth Ezra* , 207-213.

([39]) M.A. Knibb, "The Date of the Parables of Enoch: A Critical Review", *NTS* 25 (1979) 345-359; Chialà, *Libro delle Parabole*, 77, después de discutir las distintas propuestas, se inclina por una datación a finales del siglo I a.C. o a comienzos del siglo primero de la era cristiana.

y la del *Cuarto Libro de Esdras* es generalmente situada con posterioridad a la destrucción de Jerusalén por Tito en el 70 d.C. ([40]), era imposible el excluir el influjo del Nuevo Testamento en el empleo de la palabra "mesías" que ambos escritos hacen para designar a un personaje de origen celeste.

Si mi manera de comprender 11QMelch es aceptable, este texto nos proporciona la prueba de que en el judaísmo pre-cristiano se había desarrollado ya la idea de un agente celeste de la salvación escatológica. En Qumrán, junto al "mesías-rey"descendiente de David y al "mesías-sacerdote" descendiente de Aharón, se esperaba también al final de los tiempos la acción salvadora de un "mesías-celeste". Que la ampliación de la idea de "mesías" para que pudiera incluir una figura celeste se halle atestiguada por vez primera en el caso de Melquisedec no parece accidental. El Melquisedec de Gen 14 era rey y sacerdote, y en cuanto tal un perfecto sujeto de la "unción". Y puesto que el Sal 110 lo presenta como un sacerdote celeste en el contexto del juicio divino, era fácil el desarrollar sus funciones para que incluyeran las funciones tradicionalmente atribuidas al "mesías": aportar la salvación escatológica, destruir los ejércitos de Belial, realizar el juicio final e introducir la era de paz eterna para los elegidos.

2. *El "mensajero" como "mesías"*

El texto bíblico citado en la segunda parte de 11QMelch (ii 15-16) es Is 52,7: "[Qué] bellos son sobre los montes los pie[s] del mensaje[ro que a]nuncia la paz, del men[sajero de bien que anuncia la salvaci]ón, [di]ciendo a Sión: tu Dios [reina.]". Este texto no es aplicado a Melquisedec, sino que está provisto de la interpretación siguiente:

> Su interpretación: "Las montañas" [son] los profeta[s], ellos son [...] para todos [...] Y "el mensajero" e[s] el ungido del espíri[tu], como dijo Da[niel a propósito de él: Hasta un ungido, un príncipe, setenta semanas. Y "el mensajero de] bien que anun[cia la salvación"] es aquel de quien está escrito que ['...] para conso[lar a] los [afligidos'. Su interpretación:] Para [i]nstruirlos en todos los períodos del mun[do] en verdad (ii 17-21) ([41]).

El resto de los materiales conservados es demasiado fragmentario como para poder ser utilizado, aunque muy probablemente conserva restos de la interpretación dada tanto de "Sión" como de "tu Dios" ([42]).

Esta segunda parte de 11QMelch nos proporciona un perfecto ejemplo del tipo de exégesis practicada en los *pesharim* ([43]), en los que el significado

([40]) STONE, *Fourth Ezra*, 10, opta por el reinado de Domiciano (81-96 d.C.), "probably in the latter part of his reing".

([41]) Mi traducción sigue el texto establecido en DJD 23, 225, con las reconstrucciones entre corchetes.

([42]) Ver las sugestiones de reconstrucción de las líneas 23-25 en DJD 23: "'Sión' es la congregación de todos los hijos de justicia, los que establecen su alianza, (los que) evitan el marchar por el camino del pueblo. Y 'tu Dios' es ..."

([43]) El término técnico פשר se ha conservado en la línea 17 y es reconstruido con toda probabilidad en la línea 20.

del texto bíblico es aplicado a "los últimos tiempos" ([44]). La metáfora de Isaías es clara. El Profeta habla de una sola persona, el "mensajero", un mensajero que anuncia la paz y que es también llamado "mensajero de bien", cuyos pies marchan sobre los montes. Pero, como es normal en la exégesis atomística de los *pesharim*, los distintos elementos de la metáfora bíblica son debidamente separados y provistos cada uno de ellos de su propia interpretación, confirmada o no, según el caso, con un texto bíblico al apoyo. En el *pesher* de 11QMech cada uno de estos elementos concierne a un personaje diferente, introducido por el pronombre correspondiente: las montañas son ... y el mensajero es ... y el mensajero de bien es...

La precisión añadida a propósito del "mensajero de bien" como explicación de la aplicación que se le hace de Is 61,2-3, es decir, que es él quien los instruirá en todos los períodos del mundo, permite una identificación relativamente fácil del personaje en cuestión con la figura esperada para el final de los tiempos que los manuscritos designan como "el que enseñará la Torah al final de los tiempos" ([45]), el Maestro de Justicia escatológico ([46]). En definitiva, la función más característica del Maestro de Justicia (tanto de la figura histórica como de la figura esperada en el futuro escatológico) es la de instruir a los miembros de la comunidad en el significado profundo de la Torah y de los Profetas. El *Pesher de Habacuc* dice de él expresamente que Dios lo ha puesto en medio de la comunidad "para interpretar todas las palabras de sus siervos los Profetas, por cuyo medio ha anunciado Dios todo lo que va a pasar a su pueblo Israel" ([47]); gracias a la revelación que el Maestro ha recibido, la comunidad es consciente de estar viviendo en el "último período" de la historia.

La identificación de "las montañas" con los Profetas bíblicos tampoco presenta mayores problemas, a pesar de que la conexión exegética se ha perdido en la laguna del texto. En mi opinión, la interpretación del texto se sitúa en la misma perspectiva que 1QpHab vii 1-5 ofrece a propósito de Hab 2,1-2: "Y dijo Dios a Habacuc que escribiese lo que había de suceder a la última generación, pero el final del período no se lo hizo conocer. Y lo que dice: 'Para que corra el que lo lee'. Su interpretación se refiere al Maestro de Justicia, a quien ha hecho conocer todos los misterios de las palabras de sus siervos los Profetas". Para la comunidad, las palabras de los Profetas (y de la Torah) contienen un doble sentido: una significación accesible a todos y otra misteriosa, que sólo la comunidad conoce gracias a la revelación que el Maestro ha recibido ([48]). Si el "mensajero de bien" es quien instruye acerca de los períodos del mundo, "las montañas" sobre las que marcha difícilmente pueden ser otra cosa que los libros de los Profetas en los que el misterio de los períodos del mundo se halla oculto.

([44]) Ver F. GARCÍA MARTÍNEZ, "Escatologización de los Escritos Proféticos en Qumrán", *EstBib* 44 (1986) 101-116.

([45]) CD vi 11, que se inspira aparentemente en Os 10,12.

([46]) Sobre esta identificación, ver A.S. VAN DER WOUDE, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân* (SSN 3; Assen 1957) 67-74, y G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (SUNT 2; Göttingen 1963) 268-307.

([47]) 1QpHab ii 8-10.

([48]) En los textos el primero de estos sentidos es designado como ניגלה y el segundo como ניסתר. Sobre estos dos conceptos, ver L.H. SCHIFFMAN, *The Halakhah at Qumran* (Leiden 1975).

Más problemática (y discutida) es la identificación del "mensajero" que en nuestro texto es definido como "el ungido del espíritu" (משיח הרוח, ii 18). Para Milik, se trataría del Maestro de Justicia histórico, el fundador del grupo de Qumrán ([49]); pero Milik fusiona en una sola las referencias a los dos "mensajeros" y supone que 11QMelch habría sido compuesto cuando él estaba todavía en vida. Fitzmyer, que fue el primero en proponer la reconstrucción del texto de Daniel adoptada en DJD 23, considera la posibilidad de que este "ungido" pudiera referirse al mesías-real (al que alude Daniel) o al mesías-sacerdotal si es que el "mensajero" debiera identificarse con Melquisedec ([50]). Yo no creo que ninguna de estas posibilidades sean convincentes, y que la interpretación del primer editor, que ve en esta figura una referencia al profeta escatológico esperado en 1QS y 4Q175 es la más convincente ([51]). El eco de Is 61,1 ([52]) en nuestro texto es indudable, y obliga prácticamente a comprender la figura en cuestión como una figura profética ([53]). Aparentemente el carácter de "mensajero" del esperado profeta escatológico no es un obstáculo para poder designarlo como "ungido".

Si yo no me equivoco completamente en la forma de comprender el texto, el sentido general de la segunda parte de 11QMelch es semejante a la interpretación de Am 5,26-27 que encontramos en CD vii 13–viii 1 ([54]). En este pasaje, que identifica expresamente "el Kiyyun de la imágenes" con los libros de los Profetas (vii 17), se anuncia la venida de dos figuras mesiánicas: el Intérprete de la Torah (vii 18) y el Príncipe de toda la congregación (vii 20). De manera semejante, nuestro texto interpreta Is 52,7 aplicando "las montañas" a los profetas y anunciando la venida de dos "mensajeros", dos figuras mesiánicas cuya venida se espera al final de los tiempos: el Maestro y el Profeta escatológicos. Lo que es peculiar a nuestro texto, y lo que lo hace especialmente interesante, es que 11QMelch califica expresamente a una de estas dos figuras (el Profeta escatológico) como "ungido", es decir, como "mesías".

Si esta forma de comprender los restos fragmentarios de la segunda parte de 11QMech es correcta y se acepta la identificación de este "ungido del espíritu" con el Profeta escatológico esperado al final de los tiempos, podemos extraer algunas conclusiones interesantes.

([49]) Milik, "Milkî-ṣedeq et Milkî-reša'", 126.
([50]) Fitzmyer, "Further Light on Melchizedek", 254 y 266.
([51]) Van der Woude, "Melchisedek", 367; Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran*, 410-411.
([52]) Donde aparecen las tres palabras claves de nuestro texto: רוח, משיח, y לבשר.
([53]) Los Profetas son designados como רוח y משיח en CD ii 12.
([54]) El pasaje es considerado generalmente como una interpolación, insertada en el Documento A para reemplazar el midrash sobre Zac 13,7 y Ez 9,4 que aparece en el Documento B, ver J.M. O'Connor, "The Original Text of *CD* 7:9–8:2 = 19:5-14", *HTR* 64 (1971) 379-386; G.J. Brooke, "The Amos-Numbers Midrash (CD 713b–81a) and Messianic Expectation", *ZAW* 92 (1980) 397-404; M.A. Knibb, "The Interpretation of *Damascus Document* VII, 9*b*-VIII, 2*a* and XIX, 5*b*-14", *RevQ* 15 (1991-1992) 243-251. Algunos investigadores, como F.M. Stricker, "Damascus Document VII,10-20 and Qumran Messianic Expectations", *RevQ* 12 (1985-1987) 327-349, consideran que el pasaje es original, y que ha sido posteriormente substituido por el misdrash sobre Zac-Ez, mientras que otros, como S.A. White, "A Comparision of the 'A' and 'B' Manuscripts of the Damascus Document", *RevQ* 12 (1985-1987) 537-553 explican las diferencias entre ambos manuscritos como errores mecánicos de transmisión más que como indicios de actividad recensional.

11QMelch nos proporcionaría la prueba de que el Profeta, cuya venida se espera junto con la del Mesías de Aharón y del Mesías de Israel en 1QS ix 11, era considerado como una figura "mesiánica", un "profeta mesiánico", a pesar de que no es calificado como "ungido" en el texto en cuestión que limita el empleo de ese término a los "ungidos de Aharón y de Israel".

11QMelch nos proporcionaría la clave para precisar el tipo de "mesías" al que se refiere 4Q521 ([55]), puesto que se trata de un "ungido" al que también le son aplicadas las palabras de Is 61,1.

Esta interpretación de la segunda parte de 11QMelch nos permitiría resolver una objeción básica a la interpretación que hemos hecho de la primera parte del texto: la ausencia del empleo del término "mesías" al hablar de Melquisedec, impediría el considerarlo como un "mesías celeste". El hecho de que esta segunda parte califique como "mesías" a una figura que en otros textos qumránicos no es calificada como tal, nos mostraría que el empleo o no del título "mesías" no es el único criterio para determinar el carácter mesiánico o no de una función.

Qumran Instituut
Nieuwe Kijk in 't Jatstraat 104
9712 SL Groningen

Florentino García Martínez

SUMMARY

This note deals with two topics reflected in the Qumranic text 11QMelchizedek (11Q13) which shed a certain light on two aspects of the messianic beliefs of the Qumran community: the widening in pre-Christian Judaism of the concept of the redeemer of the eschatological time to include a non-human agent of salvation who may be called "messiah", as in Christianity; and the indication of the "messianic" character of the expected eschatological Prophet, announced as a "messenger" by Isaiah and identified as "the anointed of the spirit" in 11QMelch.

([55]) Una cuestión ásperamente discutida desde la publicación prelimiar del manuscrito por É. Puech, "Une apocalypse messianique (4Q521)", *RevQ* 15 (1991-1992) 475-522. El personaje ha sido identificado con el mesías-rey (Puech, ibid., 487), con Elías (J.J. Collins, "The Works of the Messiah", *DSD* 1 [1994] 98-112), con un "Elijah-like eschatological prophet" (Collins, *The Scepter and the Star*, 117), o con el profeta escatológico (R. Bergmeier, "Beobachtungen zu 4Q 521 f 2, II, 1-13", *ZDMG* 145 [1995] 44 y Zimmerman, *Messianische Texte*, 382). En la edición de DJD, Puech mantiene abierta la posibilidad de comprender משיחו como singular o como plural ["Son(/Ses) (?) messie(/s)"]; leído como plural se aplicaría al mesías-rey y al mesías-sacerdote, leído como singular, debería aplicarse al mesías sacerdotal: É. Puech, *Qumrân Grotte 4*. XVIII. Textes Hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579) (DJD 25; Oxford 1998) 12, n. 16; y según K.-W. Niebuhr, "3Q 521 2 II – Ein eschatologischer Psalm", *Mogilany 1985*. Papers on the Dead Sea Scrolls offered in memory of Aleksy Klawek (ed. Z.J. Kapera) (Kraków 1998) 160, "[4Q521] verweist weder auf den davidischen noch auf den prophetischen oder pristerlichen Messias, sondern vielmehr auf die endzeitliche Autorität des Priestertums".

Jesus as Royal Priest: Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb 7 (*)

In a recent essay (1) I compared the priesthood of the monarch in ancient Israel with that of the high priest as he is presented in the Priestly writings of the Pentateuch (2), and came to the conclusion that the two priesthoods were of a different order. Whereas the priesthood of the high priest was what might be termed a functional priesthood, that of the monarch I termed ontological. That is to say, the high priesthood according to its depiction in P was a more intense version of the ordinary priesthood, and the significant characteristics of the ordinary priesthood were that those who bore the title of 'priest' were men employed at a sanctuary where they actually functioned on a day-to-day basis as attendants of the deity. Their priesthood was effectively a job of work, hence the designation 'functional' to refer to it. There is no evidence in P that the high priest, any more than any other priest, had to be endowed with the Spirit of God in order to enable him to function in his particular priestly role, nor is there evidence that the high priest enjoyed a relationship of especial intimacy with the deity. Rather, although he undoubtedly had a mediating role in cultic contexts on behalf of his people, this mediatory function arose out of his position as the priest *par excellence*, which meant that he was the functionalist *par excellence*. Above all, it was his supreme tie to the sanctuary rather than any sense of friendship with the deity which made his mediation efficacious, since his task was to ensure that the sanctuary was cleansed from the defilement of sin, thereby ensuring the continuation of the divine presence in the shrine and so among the people (3). By contrast, however, the priesthood undertaken by the monarch arose from his being understood as the son of God in some sense, and this did not merely link him to the sanctuary but actually gave him a privileged relationship with the deity (cf. Ps 89,27-28 [Eng. 89,26-27]). Additionally, in order for the monarch to fulfil his kingly duties, which

(*) I am indebted to the members of the Old and New Testament Seminar at King's College London and the Graduate Seminar at Regent's Park College, Oxford, for their pertinent and helpful comments on pre-publication versions of this paper.

(1) D.W. Rooke, "Kingship as Priesthood: The Relationship between the High Priesthood and the Monarchy", *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East.* Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar (ed. J. Day) (JSOTSS 270; Sheffield 1998) 187-208.

(2) The so-called Priestly writings (hereafter referred to as P) are the only place in the Old Testament where the institution and theology of high priesthood are described in detail. It is presumably possible that other ideologies of high priesthood existed in ancient Israel, but nothing of these has survived, which implies that P's construction represents the dominant high priestly ideology. The parts of P relating to the high priesthood are found in Exodus, Leviticus and Numbers.

(3) For further discussion of this interpretation of the Priestly theology, see J. Milgrom, *Leviticus 1–16*. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 3; New York 1991) 253-260.

included mediation for his people in cultic contexts, he was endowed with the Spirit of God, an endowment symbolised in the anointing with oil which formed part of the coronation ritual. The priestly status itself was bestowed upon the monarch by means of an oath sworn by the deity at the king's coronation:

> The Lord has sworn and will not change his mind:
> You are a priest for ever after the order of Melchizedek (Ps 110,4).

This meant that unlike the ordinary priests around him, for whom it was possible to be of priestly descent and yet not actually function as priests (cf. Deut 18,6-8; Lev 21,17-23), the monarch had no choice as to whether or not to fulfil the priestly responsibility of mediation laid upon him; he was a priest for ever, whether he liked it or not, because of the sonship granted to him by the deity. He was not of priestly descent inasmuch as he was not of the tribe of Levi, nor was he a priest in the sense of someone who was actually employed as a sanctuary attendant and was carrying out sanctuary duties on a day-to-day basis. However, his priesthood was more permanent and enduring than that of any other priest, since whether or not he was functioning in the sanctuary and 'doing the job' of priest, he was by definition a mediator between people and deity for the rest of his life. His priesthood was part of his identity as son of God; it was 'ontological', part of his very being.

Such an analysis has important consequences for the interpretation of the passage in Heb 7, where an extended comparison is drawn between Jesus and the priest-king Melchizedek. At first sight, the writer appears to be interpreting the figure of Jesus in terms of the Levitical (Aaronic) high priesthood as it appears in P, and to be arguing for Jesus as the perfect expression of high priesthood as it is there understood. That is, Heb 7 seems to be defining Jesus in terms of primarily priestly categories; although Jesus is portrayed as a priest of a different order from the traditional Levitical hierarchy, he is nevertheless shown above all as a *priest*. This impression is further strengthened by the fact that in Heb 8,1–10,18 the writer goes on to present an elaborate exposition of Christ's saving work in terms of the function of the Aaronic high priest on the Day of Atonement. The christology of these chapters, and indeed of Hebrews as a whole, appears to be unique among the New Testament documents in its explicit emphasis on priesthood (4), raising the question of what if any antecedents to it may have existed. However, when Heb 7 is examined in the light of the above comparison between the priesthood exercised by the high priest and that exercised by the monarch, an answer to the question of antecedents suggests itself. The characteristics of Jesus's priesthood which are enumerated in the extended description of him as 'priest after the order of Melchizedek' are those not merely of *high* priesthood but of *royal* priesthood; in other words, rather than being the description of a high priest, the picture of Jesus given in Heb 7 depicts what modern scholarship would call a sacral king. In this way, the two major christological strands in Hebrews of Sonship and of priesthood are seen to belong together, since both

(4) M.C. Parsons, "Son and High Priest: A Study in the Christology of Hebrews", *EvQ* 60 (1988) 195-215, esp. 208.

divine sonship and priesthood are elements of the ancient royal ideology. Indeed, such a convergence of sonship and priesthood has already been presented at 5,5-6, where the writer uses two OT quotations to speak of Jesus's installation as heavenly high priest. Here the pattern of sacral kingship is immediately recognisable, as the writer quotes Ps 2,7, where God declares his adoption of the monarch-to-be as his son, followed by Ps 110,4, where the new monarch's priestly prerogatives are bestowed upon him by divine oath ([5]). It should therefore be no surprise to find royal elements in the more detailed exposition of Jesus's high priesthood in Heb 7, especially since the ancient royal ideology was a major defining component of messianism. The result is thus a presentation which despite its apparently overwhelmingly priestly character is consistent with the traditional messianic expectation of a son of David, that is, a royal figure, even if it is not expressed in terms of explicitly Davidic categories ([6]). This comes out very clearly when a point-by-point comparison is made between the priesthood of the ancient monarchs as portrayed in the Old Testament and the description of Jesus's high priesthood in Heb 7. The present study is in two parts: first, a discussion of the significance of Melchizedek as a paradigm of royalty in Heb 7, and secondly, an examination of the features of Jesus's priesthood as they appear in Heb 7.

I. Melchizedek as a paradigm of royalty in Heb 7

When assessing the christological significance of the Melchizedek presentation in Heb 7, the most important point to note is that the writer's choice of Melchizedek as the model for Christ's priesthood has in itself royal overtones. This is not necessarily an obvious conclusion, since in view of the varied and sometimes supernatural presentations of Melchizedek in Jewish writings of the late Second Temple period ([7]), it would not be surprising to

([5]) Cf. H.S. SONGER, "A Superior Priesthood: Hebrews 4:14–7:28", *RExp* 82 (1985) 345-359, esp. 348: '[T]he author's assumption is that high priesthood is a part of the role of Jesus as Son'.

([6]) Commentators have noted the lack of explicitly Davidic categories in Hebrews; see B.F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews* (London [2]1892) 182; G.W. BUCHANAN, *To the Hebrews*. Translation, Comment and Conclusions (AB 36; Garden City 1972) 124; H. BRAUN, *An die Hebräer* (HNT 14; Tübingen 1984) 209; H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews* (Hermeneia; Philadelphia 1989) 201; ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*. A Commentary on the Greek Text (NIGTC; Grand Rapids 1993) 376. However, even if the terminology is absent, the ideology is certainly present, as will be argued below. In this respect the comment of M.E. ISAACS, "Priesthood and Hebrews", *HeyJ* 38 (1997) 57, is apposite: 'In using Psalm 110 (LXX 109):4, which addresses a Davidic king as a priest, the author of Hebrews is able to hold together both an understanding of Jesus as messianic son of God (see Heb 1:5-13) and his chosen analogy of the death and exaltation of Christ as a priestly act'.

([7]) For the range of ideas about Melchizedek which existed at the time, see F.L. HORTON, Jr, *The Melchizedek Tradition*. The Melchizedek tradition. A critical examination of the sources to the fifth century A.D. and in the Epistle to the Hebrews (SNTSMS 30; Cambridge 1976); R. LONGENECKER, "The Melchizedek Argument of Hebrews: A Study in the Development and Circumstantial Expression of New Testament Thought", *Unity and Diversity in New Testament Theology*. Essays in Honor of George E. Ladd (ed. R. GUELICH) (Grand Rapids 1978) 161-185, esp. 162-171. Many commentators also include an excursus on the figure of Melchizedek in contemporary thought; so P.E. HUGHES, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids 1977) 237-245; BRAUN, *An die Hebräer*, 136-140;

find something similarly speculative in the presentation of Melchizedek in Hebrews. Indeed, it has been suggested by a number of scholars that there is a link between the presentation of Melchizedek in Heb 7 and his portrayal in the Qumran scroll 11QMelch, where he appears as an angelic being and an eschatological redeemer (8). However, there is little evidence in Heb 7 for the influence of such ideas (9), either as positive models for the portrayal of Melchizedek or as negative concepts against which the writer polemicizes (10). Instead, rather than being based on contemporary eschatological or angelological speculation about Melchizedek, the interpretation of Melchizedek in Hebrews is rooted firmly in the picture of this mysterious figure as he appears in the Old Testament (11). In his exegesis, the writer of Hebrews confines himself to Gen 14,18-20 and Ps 110,4, the only two OT references which mention Melchizedek, and bases his comments entirely upon what can legitimately be understood from them according to contemporary canons of exegesis (12). It is this firm reliance on the OT tradition that gives the exegesis in Heb 7 its royal flavour, since according to the OT tradition, Melchizedek is not merely a priest but a king (Gen 14,18). The royal component of Melchizedek's identity is a factor which is often overlooked in the interpretation of Heb 7, but an examination of the way in which the writer takes up the OT tradition will demonstrate that the element of royalty is a highly significant aspect of what is often regarded as an overwhelmingly priestly christology.

1. Melchizedek in Gen 14,18-20 (Heb 7,1-3)

The first part of the OT Melchizedek tradition to be expounded in detail in Heb 7 is that which appears in Gen 14,18-20, where Melchizedek appears

---

H. HEGERMANN, *Der Brief an die Hebräer* (THKNT 16; Berlin 1988) 146-150; ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 192-195; W.L. LANE, *Hebrews 1–8* (WBC 47A; Dallas 1991) 160-163; H.-F. WEIß, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13; Göttingen 1991) 381-387.

(8) So Y. YADIN, "A Note on Melchizedek and Qumran", *IEJ* 15 (1965) 154-156, esp. 155-156; M. DE JONGE – A.S. VAN DER WOUDE, "11Q Melchizedek and the New Testament", *NTS* 12 (1966) 301-326, esp. 320-323; J.A. FITZMYER, "Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11", *JBL* 86 (1967) 25-41, esp. 41.

(9) L.D. HURST, *The Epistle to the Hebrews*. Its Background of Thought (SNTSMS 65; Cambridge 1990) 58-60, argues that there is little evidence for a connection of any kind between the Melchizedek thought of Hebrews and that of Qumran.

(10) In the light of 11QMelch, it has been suggested that the Melchizedek treatment of Heb 7 can be seen as an exhortation to Essene converts who were hankering after their former beliefs, which included the concept of Melchizedek as a heavenly redeemer figure. The portrayal of Melchizedek in Hebrews and his comparison to Christ who is the true Redeemer would then be an attempt to correct such misconceptions. See M. DELCOR, "Melchizedek from Genesis to the Qumran texts and the Epistle to the Hebrews", *JSJ* 2 (1971) 115-135, esp. 126-127 and LONGENECKER, "The Melchizedek Argument of Hebrews", 172-179. However, this is unlikely for a number of reasons, not least because the use made of Melchizedek in Hebrews is entirely positive and contains no polemic against erroneous views of him. See G.L. COCKERILL, *The Melchizedek Christology in Heb 7:1-28* (Diss., Union Theological Seminary; Virginia 1976) 184-188; HURST, *The Epistle to the Hebrews*, 55.

(11) So HORTON, *The Melchizedek Tradition*, 152-164, 170-171; HURST, *The Epistle to the Hebrews*, 55.

(12) Cf. J.A. FITZMYER, "'Now this Melchizedek...' (Heb 7:1)", *CBQ* 25 (1963) 305-321, esp. 305-306.

(and disappears!) as king of Salem and priest of God Most High. The writer begins his presentation in Heb 7 by summarising the details about Melchizedek as they appear in Gen 14,18-20 (Heb 7,1-2a), and then adding some exegetical comments of his own upon the Gen narrative (Heb 7,2b-3). It is true that some of the exegesis may seem somewhat fanciful when compared with the methods of present-day historical criticism, for example, the idea that because Gen 14,18-20 makes no mention of Melchizedek's birth or death or parentage, it is legitimate to claim that these verses portray him as an eternal figure (Heb 7,3) ([13]). However, it is equally true that the writer of Hebrews cites, and makes no attempt to deny, the plain statements which are made about Melchizedek in Gen 14,18-20, including the description of him as 'king of Salem' (Gen 14,18) ([14]). In fact, a positively messianic slant is given to this description, as the writer cites etymologies which interpret the name 'Melchizedek' and the title 'king of Salem' as 'king of righteousness' and 'king of peace' respectively (Heb 7,2b) ([15]). Commentators have long noted that righteousness and peace are qualities which have strongly messianic connotations ([16]) and such associations would explain why the writer drew attention to these etymologies in the context of an exposition concerning Jesus: Melchizedek is being presented as an earthly type (or antitype) of the heavenly Son of God, the Messiah, who like Melchizedek will be a king of righteousness and peace ([17]). There should be no mistaking the royal overtones of this description. Apart from the explicit use of the term

([13]) This is usually interpreted as an example of the exegetical principle that even silence is significant in the prophetic word of God — *quod non in thora non in mundo*. See WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, 172; J. MOFFATT, *The Epistle to the Hebrews* (ICC; Edinburgh 1924) 92; FITZMYER, "'Now this Melchizedek...'", 316; F.F. BRUCE, *The Epistle to the Hebrews* (NICNT; Grand Rapids 1964) 137-138; H.W. MONTEFIORE, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Black's New Testament Commentaries; London 1964) 119; LONGENECKER, "The Melchizedek Argument of Hebrews", 176; R.McL. WILSON, *Hebrews* (NCB; Basingstoke 1987) 122; PARSONS, "Son and High Priest", 213; ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 190; ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 357-358. By contrast, COCKERILL, *The Melchizedek Christology*, 62-63, argues that an appeal to this kind of argument from silence is insufficient to explain the description of Melchizedek in Heb 7,3, because from 7,4-10 it is evident that the writer believed in Melchizedek's eternity in a literal rather than an allegorical sense.

([14]) It is interesting to note that the writer omits any mention of Melchizedek bringing out bread and wine for Abraham as recorded in Gen 14,18, presumably because this part of the description was not germane to his exegetical purposes, despite its evident potential as eucharistic imagery. This makes the mention of 'king of Salem' more significant, because it too could presumably have been omitted if it were regarded as irrelevant.

([15]) Similar etymologies are found in Philo, *Leg. all.* 3.79, and Josephus, *Ant.* 1.180. Both writers give the translation of Melchizedek as 'righteous king', and in addition Philo interprets the title 'king of Salem' as 'king of peace'.

([16]) WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, 172; MOFFATT, *The Epistle to the Hebrews*, 92; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer* (KEK, 13; Göttingen 51960) 162; BUCHANAN, *To the Hebrews*, 118-119; ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 189; LANE, *Hebrews*, 164; ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 357; E. GRÄßER, *An die Hebräer*. II. Hebr. 7.1–10.18 (EKK 17/2; Zürich – Neukirchen-Vluyn 1993) 18.

([17]) C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*. II. Commentaire (EB; Paris 1953) 182, 183; MONTEFIORE, *A Commentary*, 119; HUGHES, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 247; J.W. THOMPSON, "The Conceptual Background and Purpose of the Midrash in Hebrews VII", *NT* 19 (1977) 209-223, esp. 211; SONGER, "A Superior Priesthood", 355; HEGERMANN, *Der Brief an die Hebräer*, 144. Cf. FITZMYER, "'Now this Melchizedek...'", 314.

'king', the qualities of righteousness and peace were closely associated in ancient times with the rule of the ideal king, as is evident from a psalm such as Ps 72, where the two qualities are listed together in a prayer for the king: 'In his days may righteousness flourish, and peace abound till the moon be no more!' (Ps 72,7)

Coming as they do, therefore, right at the start of the exposition in Heb 7, the etymologies of Melchizedek's name set a definite royal tone which is all too easily overlooked in the rush to concentrate on the priestly aspects of the exposition (18).

2. Melchizedek in Ps 110,4 (Heb 7,11-22)

The second aspect of the OT Melchizedek tradition to be expounded in Hebrews is that of Ps 110,4, the famous divine oath: 'You are a priest for ever after the order of Melchizedek'. The question of whether this reference can be regarded as having royal significance in the context of Heb 7 is more complicated than it was for the Gen 14 reference. From the point of view of modern scholarship, it is clear that Ps 110,4 does have royal significance. Although some have argued that Ps 110 dates from the Maccabaean period and was written to legitimate the kingship of the high priest Simon Maccabee, the more compelling conclusion is that it is an early royal psalm which legitimises the priestly prerogative of the monarch. In other words, it is not about a priest who is being made king but about a king who is also being declared a priest. It addresses a king in the first verse (110,1), and then goes on to swear in this royal figure as a priest for ever, citing Melchizedek the king who is also a priest as the model for the priesthood of the monarch (110,4) (19). However, it is questionable whether the writer of Hebrews would have regarded the psalm in this way, and perhaps more importantly, whether it would have made any difference to the exegesis even if he had, given his exegetical technique whereby OT texts are used as proof-texts and their original context and meaning are not necessarily determinative. The genre of Ps 110 as determined by twentieth-century scholarship cannot therefore be appealed to in support of a 'royal' interpretation of its use in Heb 7. Nevertheless, it seems that the psalm was regarded by both Jews and the early church as messianic (20), which implies the recognition of elements of royal ideology in it. The writer of Hebrews certainly seems to be aware of this 'messianic' character, since he uses Ps 110,1 as one of his proof-texts about the superiority of the Son to the angels (Heb 1,13), and alludes to the same verse on three other occasions in his argument (Heb 1,3; 8,1; 10,12). But while Ps 110, 1 is used elsewhere in

(18) For comments from some of those who regard the etymologies as peripheral to the argument, see MOFFATT, *The Epistle to the Hebrews*, 92; COCKERILL, *Melchizedek Christology*, 38; ELLINGWORTH, "'Like the Son of God'. Form and Content in Hebrews 7,1-10", *Bib* 64 (1983) 255-262 (261); ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 188-189; LANE, *Hebrews*, 164; WEIß, *Der Brief an die Hebräer*, 375-376; GRÄßER, *An die Hebräer*, II, 18.

(19) Cf. FITZMYER, "'Now this Melchizedek...'", 307-308. For a discussion of Melchizedek in Ps 110, see my forthcoming monograph, *Zadok's Heirs*. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel (OTM; Oxford 2000).

(20) HUGHES, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 258; LONGENECKER, "The Melchizedek Argument of Hebrews", 175, 176. Cf. Mk 12,35-37.

the New Testament with obvious messianic connotations ([21]), Ps110,4 is not used in this way in any other NT document apart from Hebrews. This raises the question of whether the psalm's messianic significance was thought to reside only in its first verse, which in the light of the 'proof-texting' technique of exegesis already mentioned would certainly be a possibility. However, the writer makes Ps 110,4 the centrepiece of his argument about Jesus's priesthood (Heb 5,6, 10; 6,20; 7,15-17.20-21), and it is very difficult to conceive of him using a text which was not already acknowledged as messianic in order to put across his understanding of how the messianic hope as foreshadowed in Scripture had been fulfilled in Jesus. Indeed, some scholars have suggested that the high priestly christology of Hebrews was based on early Christianity's express veneration of Christ as high priest, a veneration to which Ps 110,4 may have been a contributory factor ([22]). It therefore seems likely that Ps 110,4 as well as Ps 110,1 was regarded as messianic, at least in the circles from which Hebrews originated and to which it was addressed. Hence, inasmuch as the writer of Hebrews can be said to be using a messianic understanding of these verses he can be said to be using their royal character, since as already noted messianism was an outgrowth of royal ideology.

It is also undeniable that the writer of Hebrews uses the presentation of Melchizedek in Gen 14 to explicate the identity of Melchizedek in Ps 110, and that a significant element in the Gen 14 picture, as already noted, is that of Melchizedek as king of Salem, foreshadowing the messianic king of righteousness and peace. Hence, in the context of Heb 7, the use of Ps 110,4 becomes a continuation of the messianic note already struck by the use of Gen 14, inasmuch as the psalm, like Gen 14, involves Melchizedek who is a messianic prefiguration. Hence, although Melchizedek undoubtedly serves in Hebrews as a model for Jesus's *priesthood*, a fact made especially clear by the use of Ps 110,4, the very fact that it is Melchizedek who is used as a model indicates that what is being portrayed for Jesus is a *royal* priesthood ([23]).

3. Melchizedek in Heb 7,1-3

An additional argument for the royal aspect of the priesthood at issue can be found in the very structure of the description of Melchizedek in Heb 7,1-3. In Greek, these three verses form a single sentence, which consists of the statement Οὗτος γὰρ ὁ Μελχισέδεκ ... μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές, with a series of descriptive and relative clauses referring to Melchizedek inserted between the subject Μελχισέδεκ and the verb μένει, as follows: ([24])

([21]) Complete citations of the verse occur in Mt 22,44; Mk 12,36; Lk 20,42-43; Acts 2,34-35. Verbal parallels and part citations occur in Mt 26,64; Mk 14,62; 16,19; Lk 22,69; Rom 8,34; 1 Cor 15,25; Eph 1,20; Col 3,1.

([22]) A.J.B. Higgins, "Priest and Messiah", *VT* 3 (1953) 321-336, esp. 335-336; id., "The Priestly Messiah", *NTS* 13 (1966-67) 211-239, esp. 234-236; S. Nomoto, "Herkunft und Struktur der Hohenpriestervorstellung im Hebräerbrief", *NT* 10 (1968) 10-25, esp. 13.

([23]) Lane, *Hebrews*, 164, comes tantalysingly close to recognising this when he states that 'Melchizedek represented the tradition of sacral kingship; he united in his person the dual honors of royalty and priesthood'. However, he is prevented from pursuing this insight any further by his erroneous belief that in this respect Melchizedek was '*[u]nlike* the Hebrew kings' (my italics).

([24]) It has often been suggested that the writer was making use of pre-existing hymnic

7,1a Οὗτος γὰρ ὁ Μελχισέδεκ,
b βασιλεὺς Σαλήμ,
c ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου,
d ὁ συναντήσας Ἀβραὰμ ὑποστρέφοντι ἀπὸ τῆς κοπῆς τῶν βασιλέων καὶ εὐλογήσας αὐτόν,
7,2a ᾧ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων ἐμέρισεν Ἀβραάμ,
b πρῶτον μὲν ἑρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλήμ, ὅ ἐστιν βασιλεὺς εἰρήνης,
7,3a ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος,
b μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων,
c ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ,
d μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές.

The clauses in 7.1b-3c could be taken as purely descriptive, and their function interpreted as merely filling out the picture of Melchizedek who has by this point in the epistle been mentioned three times without any explication of his identity (5,6.10; 6,20). However, they could also be regarded as causal clauses which not only define who Melchizedek is but also give the grounds for Melchizedek's perceived status as an eternal priest; their force would then be, 'This Melchizedek, *inasmuch as all these things are true of him*, remains a priest for ever'. In other words, the features attributed to him in 7,1b-3c are not merely accidental characteristics, but they are the constituent elements of his identity as it is portrayed and expounded in the context of Heb 7; without them, he could not be an eternal priest, but with them he cannot fail to be. That this is a genuine interpretative possibility is indicated by the fact that the main-clause statement about Melchizedek remaining a priest for ever (7,3d) is clearly dependent upon facets of his identity which have previously been expressed in the list of subordinate clauses, namely, his identification as a priest (7,1c), and the view that he has no earthly beginning or end (7,3a-b). Additionally, the statement about Melchizedek blessing and receiving tithes from Abraham (7,1d-2a) is used in the subsequent verses as an argument that Melchizedek is greater than Abraham himself (7,4-8), so that in the context of Heb 7,1-3 this too can be seen as a contributory factor in his identity as priest for ever. Given, then, that these elements in the series of subordinate clauses clearly do have a causal relationship to the main statement of the sentence, it

material in these verses, but there is no general agreement about either the form or the limits of such material, and it seems more satisfactory to attribute the stylised and rhetorical presentation of 7,1-3 to the author's own literary skill and exegetical purposes. Commentators who favour the idea of a hymnic Vorlage include MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, 161, 164; NOMOTO, "Herkunft und Struktur", 14; BUCHANAN, *To the Hebrews*, 117, 119-120; COCKERILL, *Melchizedek Christology*, 307-327; ELLINGWORTH, "'Like the Son'", 259-262; BRAUN, *An die Hebräer*, 137-138, 196; ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 352-354; those opposed to the idea include Hegermann, *Der Brief an die Hebräer*, 142-143; ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 189; LANE, *Hebrews*, 160; GRÄßER, *An die Hebräer*, II, 11-12. WEIß, *Der Brief an die Hebräer*, 379-380, argues that the extent of any potential hymnic Vorlage is limited to 7,3a-b, since 7,1-2a is clearly based on the Gen 14 narrative, 7,2b takes up the traditional etymologies already noted, 7,3c serves the author's own exegetical purposes and 7,3d is a comment on Ps 110,4 which is again to be attributed to the author.

would not be unreasonable to interpret the whole series as causal. In that case, Melchizedek's remaining a priest for ever would not only be on the grounds of his priesthood, his meeting with Abraham and his lack of earthly origins or end of days, but also on the grounds of his being king of Salem, king of righteousness and king of peace, which are the other characteristics cited in the list of subordinate clauses. And if he possesses (eternal) priesthood *inasmuch as* he is a king, then clearly the priesthood being described is that of a sacral king. Hence, the royal aspect of his character is an important part of his own priesthood, and therefore also of the priesthood of the one to whom he is likened.

II. The Nature of Jesus's Priesthood

Having examined the figure of Melchizedek who serves as the basis for the exposition of Jesus's priesthood, the second part of this study consists of an examination of that priesthood itself as it is described in Heb 7,11-22. There are several features of this description which echo characteristics of the priesthood of the ancient monarchs, pointing to the conclusion that this 'priesthood after the order of Melchizedek' is not a new kind of priesthood which has never before been seen. Instead, it is in reality a reprise of the ancient royal priesthood, which is thoroughly appropriate for a messianic figure such as Jesus.

1. Jesus, Royal Priest from the Tribe of Judah (Heb 7,14)

Perhaps the most obvious correspondence between the priesthood of Jesus and that of the monarchs is in the line of descent of both monarchs and Messiah. While Jesus is evidently regarded in Heb 7 as fulfilling a priestly role, he is equally clearly noted as being a descendant of a non-Levitical tribe in connection with which there is no stipulation in the Law about priesthood. However, the significance of this observation lies not only in Jesus's lack of Levitical descent, but also in the tribe to which he is said to belong, namely, the tribe of Judah (Heb 7,14). This was also true of the sacral monarchs of the Davidic line, who represented their people before God in the capacity of high priests, yet who were descended not from the traditional priestly tribe of Levi but from the tribe of Judah. Again, most commentators are sensitive to the messianic overtones of the mention of the tribe of Judah, and indeed to those of the phraseology which is used to indicate Jesus's descent from Judah — he is said to have 'arisen' (ἀνατέταλκεν) from that tribe, a word derived from the root ἀνατέλλω which occurs in the LXX to denote the appearance of a messianic figure ([25]). Commentators have also noted that the ancient monarchs used to undertake priestly functions on behalf of their people, including sacrificing at the altar ([26]). But as before, no attempt has been made to capitalise

([25]) So primarily Num 24,17; Zech 6,12. See MOFFATT, *The Epistle to the Hebrews*, 97; BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, 143 n. 42; MONTEFIORE, *A Commentary*, 124; BUCHANAN, *To the Hebrews*, 123-124; HUGHES, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 259; ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 201; LANE, *Hebrews*, 182.

([26]) BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, 146 n. 51; WILSON, *Hebrews*, 124; ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 201.

upon these elements for a possible interpretation of Jesus's priesthood as one which is expressed in terms of sacral kingship(27). Instead, many commentators deny that the reference to Judah has any positive significance in the argument(28). Others have attempted to bridge the gap between the priestly christology which appears in Hebrews and the royal christology which appears elsewhere in the New Testament (and indeed, in Hebrews itself in terms of divine Sonship) either by reference to the Qumran 'doctrine of two Messiahs' (29), or by comparison with the second and first century BCE Hasmonaean priest-kings(30). However, such comparisons are unnecessary, because the very model from which messianism developed was that of a king from the tribe of Judah who as son of God was required to fulfil a priestly function on behalf of his people, including offering sacrifice on their behalf at the altar and interceding for them in times of trouble. Hence, in being a member of the tribe of Judah who nevertheless fulfils a priestly role in apparent contradiction of the Law, Jesus satisfies perfectly a set of messianic criteria which are readily explicable in terms of the ancient sacral kingship which formed the basis for later messianic ideology.

2. Jesus, Priest in the Likeness of Melchizedek (Heb 7,11.15)

Another aspect of Jesus's priesthood which corresponds to that of the ancient sacral monarchs is the way in which, according to Heb 7,11.15, it is related to that of Melchizedek. Although Heb 7,11 refers to the priesthood of Jesus in the words of Ps 110,4 (LXX 109,4) with the phrase κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ, which is often rendered in English 'after the order of Melchizedek', in Heb 7,15 the phrase is glossed with κατά τήν ὁμοιότητα Μελχισέδεκ, 'after the likeness of Melchizedek', implying that this is how the writer interpreted the

(27) WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, 183, is an exception to this general rule, inasmuch as he comments that Jesus's priesthood is of a completely different type from the Levitical priesthood, 'not legal but spiritual, not sacerdotal only, but royal'. However, his comments preceded the proposal and general acceptance of the theory of sacral kingship in ancient Israel, and so he was not in a position to follow up this perceptive insight.

(28) BUCHANAN, *To the Hebrews*, 124; COCKERILL, *Melchizedek Christology*, 96-97; BRAUN, *An die Hebräer*, 209; ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 201; WEIß, *Der Brief an die Hebräer*, 397-398; GRÄßER, *An die Hebräer*, II, 41.

(29) See PARSONS, "Son and High Priest", 208-209. HIGGINS, "The Priestly Messiah", 215-219, argues that the picture of consistent dual messianism at Qumran is based on a misinterpretation of the expression 'the Messiah of Aaron and Israel'. For a recent treatment of messianism at Qumran, see G.J. BROOKE, "Kingship and Messianism in the Dead Sea Scrolls", *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East.* Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar (ed. J. DAY) (JSOTSS 270; Sheffield 1998) 434-455, esp. 442-452.

(30) This is the line taken by Buchanan in particular throughout his commentary; however, the comparison falls down on two points. First, the Hasmonaeans were themselves priests of the Levitical Aaronide line, not members of the tribe of Judah, despite the fact that Buchanan seems to regard their origin in the area of Judah as equivalent to the genealogical descent mentioned in Heb 7,14 (*To the Hebrews*, 124). Secondly, the Hasmonaeans were a non-royal family who had pretensions to the throne, and their depiction in I Maccabees especially is intended to portray them as Judah's new kings, not as her new high priests. Hence, they are an inappropriate model for the christology of Heb 7. For further discussion along these lines, see my article 'Kingship as Priesthood' cited above (note 1) and my forthcoming monograph, *Zadok's Heirs*.

quotation from Ps 110,4 ([31]). Such an understanding certainly seems to be nearer the meaning of the Hebrew original than does the traditional English rendering. The relevant Hebrew phrase from Ps 110,4, על־דברתי מלכי־צדק, is a rather obscure construction, but on balance it most probably means 'because of Melchizedek' or 'for the sake of Melchizedek' rather than strictly 'after the order of Melchizedek'. As applied in Ps 110 to the Israelite monarch, the thought seems to be that because Melchizedek was both king and priest in Jerusalem, the king who is now being installed in Jerusalem in his place will similarly fulfil both functions. Hence, Melchizedek serves as the model for sacral kingship and as its definition, rather than being some sort of progenitor or ancestor figure from whom the kings claim descent, which is what 'after the order of Melchizedek' would imply. Therefore, when the writer of Hebrews glosses the phrase 'after the order of Melchizedek' with the phrase 'after the likeness of Melchizedek' in Heb 7,15, he recalls the usage of Ps 110,4 in the MT in a way which is highly appropriate for Jesus. Jesus is by no means a direct descendant from this pagan priest-king; however, his priesthood is shown as corresponding to that of Melchizedek, inasmuch as like Melchizedek he is a priest who comes not from the normal Levitical line but from the line of royalty. He is priest by virtue of his identity as king (or Messiah), and the fact that he is not only a king but also a priest makes him a *sacral* king.

3. Jesus, Priest by the Power of an Indestructible Life (Heb 7,16)

The third area of correspondence between the priesthood of Jesus and that of the ancient sacral monarchs is the way in which such priesthood is bestowed. According to Heb 7,16, Jesus is said to have obtained his priesthood not according to a legal requirement concerning bodily descent but by the power of an indestructible life. In the context of the argument of Heb 7, this is an exegesis of the phrase 'for ever' in Ps 110,4. The writer takes the phrase to imply that the person upon whom the Melchizedek priesthood is bestowed must be immortal or, as he himself says, indestructible (ἀκατάλυτος), since that person is to be a priest 'for ever'. Jesus fits this criterion perfectly, since by his resurrection he has been shown not to be subject to the normal processes of mortality and destructibility. Hence, the phrase 'power of an indestructible life' is a reference to his resurrection and perpetual life, which is presumably accomplished by the power of God ([32]). Now it is true that the ancient sacral kings were not regarded as being immortal or as the possessors of 'indestructible life', but it is equally true that their priesthood was not bestowed as a result of them fulfilling the criterion of bodily descent in the sense of being members of the normal priestly tribe of Levi. Instead, it appears to have been granted as a result of their becoming king, and becoming king involved being anointed and receiving the power of the spirit of God as a sanctifying and enabling force (1 Sam 16,13; cf. 2 Sam 1,14-16; Ps 89,21-22 [Eng. 89,20-21]). Hence, the priesthood of the sacral monarch could be regarded as stemming from the power of an indestructible life, since the spirit of God which sanctified

([31]) For a discussion of the significance of the term τάξις in Heb 7.11, see ELLINGWORTH, "Just Like Melchizedek", *BiTr* 28 (1977) 236-239.

([32]) Cf. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, 193; MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, 172; BRAUN, *An die Hebräer*, 211-212; HEGERMANN, *Der Brief an die Hebräer*, 154.

and empowered the monarch is quite clearly the life-force which animates and re-animates, and is an expression of the primary characteristic of God as a being of indestructible life. In the context of the present comparison, this endowment with the Spirit can be seen as being echoed in the manifestation of divine power which was centred on the person of Jesus in and through the events of Easter. Jesus's priesthood 'by the power of an indestructible life' (Heb 7,16) can therefore be seen as an alternative expression of the concept of priesthood by the power of the Spirit, so that in this respect too there is an important correspondence between the nature of the ancient royal priesthood and the messianic priesthood of Jesus as portrayed in Heb 7.

4. Jesus, Priest Addressed with an Oath (Heb 7,20-22)

Finally, the priesthood of Jesus is granted with an oath, which ensures its permanency (Heb 7,20-22). This too is a major characteristic of the priesthood of the sacral monarch, who will remain a priest until the day of his death due to the oath which has been sworn to him, and the responsibility which has therefore been laid upon him, by God. The oath is an expression of what was described above as the 'ontological' priesthood of the monarch, in other words, the identity of being which the monarch bears as priest. It does not simply make it possible for him to function as a priest, and carry out the duties of attendance at a sanctuary; it makes it impossible for him *not* to be a priest, since his divinely appointed destiny is to be such. It means that his very nature is to be a priest and that he is designated as a permanent representative and mediator for his people before the deity ([33]).

The net result of Jesus's priesthood being described in terms of these four characteristics is that it is shown as being of a different order from that of the Levitical priests. It is qualitatively different from theirs ([34]), just as the priesthood of the monarch was qualitatively different from the priesthood of the Levitical priests, including the high priest — the former was 'ontological', the latter 'functional'. Hence, the correspondence between the priesthood of Jesus as described in Heb 7 and the priesthood of the ancient sacral monarchs is complete; and the picture of Jesus as both Son and High Priest can be regarded as being well within what might be called 'messianic norms'.

A potential difficulty for this reading of Heb 7 is that having supposedly described Jesus in terms of a sacral monarch, the writer then goes on in Heb 8–9 to describe Jesus's priestly function in terms of that of the Levitical (Aaronic) high priest, making particular use of the analogy of the Day of Atonement (9,6-14.24-26). In other words, the 'sacral monarch' theme is not continued throughout the priestly analogy, which as remarked earlier is probably one reason why commentators have so consistently read chapter 7 as

([33]) Cf. LONGENECKER, "The Melchizedek Argument of Hebrews", 181-182: 'Theological development reaches its zenith in the Melchizedek argument itself, where our author expands on the theme of the high priesthood of Christ [...] by explicating our Lord's priestly ministry in ways that go beyond the dominantly functional statements of the earliest Christians and begin to move into more distinctly ontological and metaphysical realms'.

([34]) WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, 184; SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, 188-189; BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, 143-144; COCKERILL, *Melchizedek Christology*, 113, 128; WEIß, *Der Brief an die Hebräer*, 398.

the description of a primarily priestly figure. Certainly, attention to context is an important hermeneutical principle which acts as a control against atomistic and distorting exegesis of isolated passages. However, the priestly context of chapter 7 need not preclude the reading of that chapter which has just been offered, for two reasons. First, although the writer does use a priestly analogy for his exegesis in chapters 8–9, the analogy is not consistent. Rather, there is a mixture of metaphors in order to bring out the the multivalence of Christ's saving work. Christ is certainly portrayed in terms reminiscent of an Aaronic high priest; but he is also portrayed as the sacrificial victim, at the same time as he is shown functioning as high priest (9,11-14). If Christ can be both victim and priest at the same time in the exegetical scheme of Hebrews, there seems to be no reason why he should not also be both king and high priest, especially since there is more correspondence between the roles of king and priest than there is between the roles of priest and victim.

Secondly, the shift from royal motifs in chapter 7 to priestly motifs in chapters 8–9 can be understood on the basis that chapter 7 describes who this priest is, while chapters 8–9 describe what he does in his capacity as priest. His priestly duties are naturally expressed in terms of the Jewish cultus, because that is what the writer is familiar with, but that need not exclude the possibility that he is a different kind of priest from the usual cultic servants. Thinking back to the sacral monarch and the high priest of old, both served as mediators for their people in cultic contexts before the deity, despite the different bases of their priesthood. However, the point of the argument in Hebrews is that even though the same duties are carried out by Christ and by the earthly priests and high priests, there is a qualitative difference between the duties carried out by the earthly priests and those performed by Christ in his capacity as high priest: Christ's ministrations are definitively efficacious in a way that those of the ordinary priests are not (9,13-14.24-26; 10,11-14). Hence, just as in chapter 7 the priesthood of Christ was set over against the Levitical and Aaronic priesthood as being of a different order, in chapters 8 and 9 the priestly ministry of Christ is set over against that of the earthly cultic personnel as being of a different order. When viewed in this light, the link between chapters 7 and 8–9 becomes clear: all three chapters use the earthly cult as a foil for their descriptions of Jesus's work in terms of a new and better priesthood. It is true that the appeal made here to sacral kingship in order to explain the different order of priesthood in chapter 7 could not be sustained as a paradigm for the different order of ministry in chapters 8–9. Nevertheless, this should not obscure the important point that in chapters 7–9 the cult is not the norm to which Jesus's ministry is being assimilated, but the element with which it is being contrasted; and those contrasts take whatever form the writer deems appropriate for conveying his understanding of Jesus's person and work. Hence, supposed discontinuity between the 'royal' and 'priestly' paradigms need be no barrier to adopting the reading of chapter 7 proposed in this paper.

* * *

It seems, then, that in this portrayal of Jesus as an alternative high priest, there is no contradiction or reinterpretation of traditional messianic categories. Rather, inasmuch as the writer of the epistle to the Hebrews has shown Jesus

as an exalted figure of sacral monarchy, he has depicted him as a truly messianic figure, in whose person the lines of both priesthood and monarchy converge. This is entirely consistent with the emphases in Hebrews on Sonship and priesthood, since taken together these two are the major elements of the royal ideology out of which messianism grew. There should therefore be allowed more room in Hebrews for royal ideology than traditionally seems to have been the case.

Department of Theology and Religious Studies
King's College London, Strand
London WC2R 2LS

Deborah W. ROOKE

SUMMARY

In Hebrews' portrayal of Jesus as a high priest, not according to the line of Aaron but of Melchisedek, there is no reinterpretation of traditional messianic categories. Rather, inasmuch as Hebrews has shown Jesus to be an exalted figure of sacral monarchy, it has depicted him as a truly messianic figure, in whose person the lines of both priesthood and monarchy converge. This is, in turn, entirely consistent with the emphases in Hebrews on Sonship and priesthood, since taken together these are the two major elements of the royal ideology out of which messianism grew. There should, therefore, be allowed more room in Hebrews for royal ideology than traditionally seems to have been the case.

Appunti sul come e perché il Nuovo Testamento si rapporta all'Antico

Intendo affrontare qui l'argomento(1), della relazione del Nuovo Testamento con l'Antico(2) ricordando gli aspetti maggiori di due questioni fondamentali, riguardanti rispettivamente *il come e il perché* si è posta questa relazione. In apertura premetto qualche osservazione sullo specifico sintagma "antico testamento".

1. *Il sintagma "antico testamento".*

Il sintagma "antico testamento", com'è ben noto, è coniato dall'apostolo Paolo con l'espressione greca παλαιὰ διαθήκη (cf. 2 Cor 3,14), che propriamente significa "antica disposizione". Esso, poi, per lungo tempo e cioè fino alla fine del II secolo, se si eccettua l'espressione "il primo testamento" nella Lettera agli Ebrei (Ebr 9,15; cf. 8,13; 9,1.13), non apparirà neanche più nel linguaggio cristiano(3). Con questo originale costrutto l'Apostolo intende evidentemente esprimere in termini espliciti una vera differenza con quello che contestualmente egli riconosce in esatta corrispondenza come "nuovo testamento" o "nuova alleanza", καινὴ διαθήκη (3,6). Certo però non vuole parlare di una abrogazione, la quale semmai nel contesto è detta a proposito de "il velo" che ancora permane sul cuore dei Giudei alla lettura appunto dell'antica *diathéke*, visto che esso viene tolto solo con la fede in Cristo(4).

Quanto, invece, al sintagma "nuovo testamento", esso è in qualche modo già tradizionale. Infatti lo si trova da tempo nella letteratura d'Israele, poiché già il profeta Geremia lo impiega per primo, sia pure con una valenza escatologica (cf. Ger 31,31 TM [*berît ḥădāšāh*]; 38,31 LXX [διαθήκη καινὴ]); inoltre, anche la comunità di Qumrân se ne serve in altro senso per designare semplicemente se stessa (cf. CD 6,19; 8,21; 19,33-34;

(1) Quest'articolo è la versione per la stampa della relazione tenuta a Roma il 7 maggio 1999, nella cornice della celebrazione del 90° Anniversario della fondazione del Pontificio Istituto Biblico.

(2) Tra le produzioni più recenti in materia (addirittura di un solo editore) cf. F.C. HOLMGREN, *The Old Testament and the Significance of Jesus: Embracing Change – Maintaining Christian Identity* (Grand Rapids 1999); R. LONGENECKER, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids 1975; 21999); P.M. VAN BUREN, *According to the Scriptures: The Origins of the Gospel and of the Church's Old Testament* (Grand Rapids 1999). Inoltre: E.E. ELLIS, *L'Antico Testamento nel primo cristianesimo* (SB 122; Brescia 1999; orig. ingl., Tübingen 1991).

(3) Sarà il vescovo MELITONE DI SARDI a riprendere il sintagma, secondo la testimonianza di Eusebio, *Hist. eccl.* 4,26,13-14 ("i libri dell'antico testamento"); cf. P. FURNISH, *II Corinthians* (AB 32A; Garden City 1984) 208-209.

(4) Oltre ai commenti, cf. l'ottimo articolo di A. VANHOYE, "Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance", *NRTh* 116 (1994) 815-835 specie 817-818; inoltre: ID., "Rectification", *NRTh* 118 (1996) 66.

20,12; probabilmente anche 1QpAb 2,3)([5]). Tuttavia nei testi giudaici il costrutto non è mai posto in opposizione ad alcun testamento dichiarato "antico"([6]). Ma tradizionale l'espressione è pure già all'interno del cristianesimo prepaolino, poiché, almeno in qualche ambito ecclesiale (antiocheno?), era impiegata in contesto eucaristico nelle parole sul calice (cf. 1 Cor 11,25/Lc 22,20). L'autore della Lettera agli Ebrei la impiegherà anche nella formulazione di un giudizio cristologico compendioso dato su Gesù come sacerdote e vittima di nuovo tipo, definito per due volte in quanto tale "mediatore di una alleanza *nuova*" (Ebr 9,15: καινῆς; 12,24: νέας; cf. la "migliore alleanza" in 7,22).

Dunque, la locuzione "antico testamento" è del tutto inusuale, non solo come formulazione linguistica ma anche nella sua semantica. Infatti, mentre con "nuovo testamento" si intendeva esprimere una valenza per così dire contenutistica e avvenimenziale, di volta in volta riferita o alla Legge da applicare in modi nuovi (in Geremia) o a una comunità che ne realizza fin d'ora le richieste (a Qumrân) o alla originale mediazione cristologica (nei testi cristiani), l'espressione "antico testamento", invece, nell'uso paolino fa riferimento a qualcosa di scritto, visto che l'Apostolo parla di "lettere incise su pietre" (3,7) e di una sua "lettura", ἀναγνώσις (3,14; cf. 3,15: "quando si legge Mosé"), sia pure ordinata all'accettazione di una particolare economia salvifica. Si tratta dunque di un significato che letteralmente è davvero 'scritturistico'([7]).

Per la verità, non è questo il significato che Paolo vuole attribuire al corrispondente concetto di "nuovo testamento". Di questo, infatti, insieme ai suoi collaboratori, egli si proclama διάκονος, "servitore", ed è un servizio che egli compie mediante la sua predicazione e in generale il suo ministero, volto a favorire non la lettera della Legge ma la potenza dello Spirito di Dio nel cuore del credente([8]). Dunque, la valenza di "scrittura" vale in primo luogo per il patto antico, il quale così viene però anche riconosciuto almeno in parte come normativo. Ma non si doveva tardare ad attribuire questa stessa valenza anche allo specifico *corpus* degli scritti normativi cristiani, anche se ciò, a quanto risulta, è attestato appena sul finire del II secolo([9]). È comunque in questo senso che anch'io qui utilizzo l'espressione "Nuovo Testamento".

A questo punto prendiamo in considerazione le due componenti del nostro assunto.

([5]) Inoltre, in 1QSb 5,21 si parla del Principe della Congregazione che "rinnoverà il patto della comunità per lui" (*ûbᵉrît ha[yya]ḥad yᵉḥaddēš lô*).

([6]) Cf. A. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (Patristica Sorbonensia 6; Paris 1963) 210; CHRISTIANSEN, *The Covenant in Judaism and Paul,* 129.

([7]) Sull'insieme, cf. E.J. CHRISTIANSEN, *The Covenant in Judaism and Paul.* A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers (AGAJU 27; Leiden 1995).

([8]) Per un buon commento a questa componente del passo paolino, cf. M.E. THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians,* I (ICC; Edinburgh 1994) 234-235.

([9]) La prima occorrenza di "Nuovo Testamento" in senso letterario è documentata verso il 190 in uno scritto antimontanista di Apollinare, vescovo di Gerapoli, secondo cui "alla parola del Nuovo Testamento evangelico, chi ha scelto di vivere secondo il Vangelo non può aggiungere o togliere nulla" (Eusebio, *Hist. eccl.* 5,16,3).

2. *Come avviene il ricorso all'Antico da parte del Nuovo.*

a) Gli atteggiamenti del Nuovo Testamento nei confronti dell'Antico sono assai diversificati. Se consideriamo le cose da un punto di vista semplicemente quantitativo, sorprenderà constatare la differenza esistente fra i vari scritti neotestamentari. Così, per esempio, la Lettera di Paolo ai Filippesi attesta un unico magro riporto dall'AT[10], mentre nell'Apocalisse di Giovanni ne sono stati contati ben 814, e cioè più che in ogni altro scritto[11]. Distinguiamo perciò alcuni aspetti della questione, che mi accontento di richiamare all'attenzione in forma breve.

Per quanto riguarda la modalità del *fatto stesso* del ricorso all'Antico, esso varia molto all'interno del Nuovo. Enumeriamo le seguenti tipologie.

Utilizzo di parole e quindi di un linguaggio, che non fa alcun riferimento esplicito alle Scritture e dunque in superficie appare proprio dell'autore, ma che in ultima istanza trova le sue ascendenze solo nell'AT. Così avviene spessissimo, non solo in singoli scritti (cf. per esempio 1 Tes 5,8: riferimento approssimativo alla panoplìa allegorica di Is 59,17), ma soprattutto a livello trasversale in tutto il NT a proposito di nomi di persone, di istituzioni, di concetti. Lo si vede per esempio nelle espressioni analoghe "giorno del giudizio" (Mt 10,15; 11,22.24; 2 Pt 3,7), "ultimo giorno"(Gv 6,39.40.44.54), "quel giorno" (Mc 13,32 par; Mt 7,22; 2 Tes 2,10; 2 Tim 4,8), "il giorno dell'ira" (Rm 2,5), "il giorno del Signore, di Dio, di Cristo" (At 2,20; 1 Cor 1,8; 2 Cor 1,14; Fil 1,6; 1 Tes 5,2.4; 2 Pt 3,10.12; Ap 16,14); esse hanno una sola ascendenza nei profeti d'Israele (cf. Is 10,20; Os 1,5; 2,23; Am 9,11; Sof 1,14-15.18; Zac 12,3-11; 13,1-4; 14,4.6.8.9.13.20; 1 En 45,3).

Riferimento cumulativo e perciò generico alle Scritture. Così avviene nella confessione di fede riportata da Paolo in 1 Cor 15,3-5: "morì ... risuscitò ... *secondo le Scritture,* κατὰ τὰς γραφάς", senza dettagliare alcun passo specifico come prova. Lo stesso avviene, per esempio, nel colloquio di Gesù con i discepoli di Emmaus in Lc 24,27: "Cominciando da Mosé e da tutti i profeti spiegò loro *in tutte le Scritture,* ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς, ciò che si riferiva a lui".

Uso e riporto di testi biblici anche ampi, ma senza mai comportare alcuna formula di citazione esplicita, come se i testi veterotestamentari facessero parte del discorso proprio dello scrittore. Così avviene sempre nell'Apocalisse e quasi sempre nella Lettera agli Efesini.

Impiego argomentativo di testi esplicitamente citati mediante formule specifiche (cf. γέγραπται, ἡ γραφὴ λέγει) con valore probatorio nel contesto di una discussione di principio. È ciò che avviene soprattutto in Paolo e particolarmente nelle Lettere ai Galati e ai Romani a proposito del tema della giustificazione per fede; ricordiamo in proposito che i testi dell'AT

(10) Si tratta di Fil 1,19 ("questo servirà alla mia salvezza") che riprende Gb 13,16 LXX.

(11) Cf. R.H. Charles, *The Revelation of St. John* (ICC; Edinburgh 1920; rist. 1985) lxviii-lxxxiii; U. Vanni, *Apocalisse e Antico Testamento: una sinossi* (Pro manuscripto; Roma 1987).

citati più di una volta dall'Apostolo sono solo tre: Gen 15,6 (in Rm 4,3.23; Gal 3,6; par. anche Gc 2,23); Lev 18,5 (in Rm 10,5; Gal 3,12); Ab 2,4 (in Rm 1,17; Gal 3,11; par. anche Ebr 10,38)([12]).

Impiego di testi con citazione esplicita e valore probatorio analogo al precedente, ma in contesto narrativo. È il caso tipico di Matteo, che impiega una sua 'formula di compimento' (dodici volte: 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,14.35; 21,4; 26,56; 27,9; cf. anche 26,54: "Come si potranno compiere le Scritture, secondo cui deve avvenire così?"; e 5,17: "Non sono venuto ad abolire, ma a compiere") per dire che quanto avviene nella storia di Gesù realizza ciò che ne era stato detto (meglio, predetto) da parte dei profeti, anche a costo di non avere alcun passo specifico a disposizione (cf. Mt 2,23).

Una prima conclusione deducibile da queste constatazioni è che il ricorso all'AT dipende sia dalla particolare intenzione dell'autore che lo utilizza, sia dal tipo di *audience* a cui egli si rivolge.

b) Quanto al *testo impiegato* nelle citazioni (cf. le precedenti tipologie), gli autori del NT oscillano senza alcuna uniformità tra il testo ebraico (a noi noto come masoretico), quello greco dei LXX, e una terza forma non conforme a nessuno dei due, per non dire della possibile e interessante incidenza che può anche essere stata svolta dalla letteratura targumica. Do qui un solo esempio, tra i molti possibili, per ciascuno dei quattro casi.

Il testo ebraico (o aramaico) è quello che risuona nel cosiddetto grido di abbandono emesso da Gesù sulla croce secondo Mc 15,34/Mt 27,46. Il Salmo 22,2 TM suona allo stesso modo: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?". Invece il greco dei LXX ha: "Dio, Dio mio, prestami attenzione (πρόσχες μοι), perché mi hai abbandonato?". Evidentemente gli evangelisti non conoscono la richiesta di soccorso presente nella Bibbia greca.

Il testo greco dei LXX è quello che risuona per esempio in Ebr 10,5. Qui l'autore riporta il testo del Salmo 40,7, non però secondo l'ebraico ("Sacrificio e offerta non hai voluto, ma *orecchi* [*ʿoznayim*] mi hai scavato", *scil.* per ascoltare e quindi eseguire la Toràh), bensì secondo il greco: "Sacrificio e offerta non hai voluto, ma *un corpo* (σῶμα) mi hai preparato", *scil.* per compiere una donazione totale di sé al di fuori di ogni categoria rituale.

Una forma ignota è quella che si trova per esempio in Mc 12,30. Qui

([12]) Può essere interessante osservare qui (in base alla III Appendice del testo critico di Nestle-Aland, 27a edizione) che i testi veterotestamentari in assoluto più utilizzati nel Nuovo, senza distinguere tra citazioni e riporti o allusioni, sono i seguenti quattro: *Sal 110,1* circa la sessione dell'Unto alla destra di Dio (cf. Mt 22,44; 26,64; Mc 12,36; 14,62; 16,19; Lc 20,42-43; 22,69; At 2,34-35; Rm 8,34; 1 Cor 15,25; Ef 1,10; Col 3,1; Ebr 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2); *Is 53,12* circa i temi del fare bottino, dell'essere annoverato tra gli empi, e del portare i peccati di molti (cf. Mt 12,29; 26,28; 27,38; Mc 15,27; Lc 11,22; 22,37; 23,34; Rm 4,24; 1 Cor 15,3; Ebr 9,28; 1 Pt 2,24); *Is 28,16* circa la pietra scelta posta in Sion (cf. Mt 21,42; Lc 20,17; Rm 9,33; 10,11; Ef 2,20; 2 Tim 2,19; 1 Pt 2,4.6); e *Lev 19,18* circa l'amore del prossimo come di se stessi (cf. Mt 5,43; 19,19; 22,39; Mc 12,31.33; Lc 10,27; Rm 12,9; 13,9; Gal 5,14; Gc 2,8: in totale, sei scritti diversi).

Gesù, citando lo *Shema* (cf. Dt 6,4-5), diverge non solo dal greco dei LXX (poiché a proposito di "con tutta la tua forza" parla di ἰσχύς invece di δύναμις), ma anche dall'ebraico del Testo Masoretico, poiché oltre a dire di amare Dio "con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, e con tutta la tua forza", inserisce prima di questa terza qualità l'aggiunta di "con tutta la tua mente", che non appartiene al testo di Dt 6,5. È vero che il termine διάνοια presente in Mc si trova nel testo corretto del manoscritto B dei LXX, ma come semplice variante del termine καρδία e non come un quarto fattore.

Infine, però, accenniamo anche all'importanza del *Targûm,* che, analogamente ai LXX, rappresenta una riscrittura del testo biblico. Anch'esso può rischiarare vari passi neotestamentari ([13]). Un esempio dei più evidenti riguarda 2 Tim 3,8-9, dove come esempio negativo di oppositori della verità l'autore adduce le figure di "Yannes e Yambres che si opposero a Mosé". Ebbene, per quanto abbiamo qui un richiamo a Es 7,11 ("Allora il faraone convocò i sapienti e gli incantatori e anche i maghi dell'Egitto"), non vi si scoprono i due nomi suddetti, che invece troviamo soltanto in TgJI a Es 7,11 ("Allora il faraone convocò i sapienti e gli incantatori, e anch'essi, Yannes e Yambres, maghi che si trovavano in Egitto, fecero le stesse cose [di Mosé]"; ma già in TgJI a Es 1,15 si menzionano i due personaggi, definiti "capi dei maghi").

Come conclusione parziale, possiamo dire in generale che il NT si rifà all'Antico non con il criterio di una rigorosa fedeltà al testo, quasi si dovesse già maneggiare il metodo storico-critico, ma piuttosto con il criterio più souple della fedeltà al senso del testo stesso.

c) La modalità del trattamento dell'AT investe anche *le tecniche* della sua spiegazione, che almeno in alcuni casi rimandano a esempi documentati nei testi sia del giudaismo del tempo (cf. Qumrân e giudaismo ellenistico) sia di quello successivo (cf. il rabbinismo) ([14]). Alludo al genere del *midrash,* riflessione di tipo omiletico su uno o più passi biblici accostati, e alla sua sottospecie del *pesher,* commento attualizzante di un testo biblico preciso. Il primo caso si può vedere testimoniato nella riflessione paolina sulla fede di Abramo in Rm 4, dove si affiancano i passi di Gen 15,6 e di Sal 31,1s. Il secondo è piuttosto evidente nel cosiddetto discorso sul pane di vita in Gv 6,30-58, dove Gesù identifica in se stesso "il pane dal cielo" di cui si parla in Sal 78,24 ivi citato. Un tipo misto si può rinvenire in Gal 3,16, dove l'esegesi cristologica che Paolo fa del testo di

([13]) Cf. M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBib 27; Rome 1966); Id., *I Targum e il Nuovo Testamento.* Le parafrasi aramaiche della Bibbia ebraica e il loro apporto per una migliore comprensione del Nuovo Testamento (StBibl 5; Bologna 1978); R. Le Déaut, "Targumic Literature and New Testament Interpretation", *BThB* 4 (1974) 243-289.

([14]) Cf. per esempio D. Instone Brewer, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE* (TSAJ 30; Tübingen 1992) che distingue tra una esegesi di tipo scribale o *nomological* (cf. rabbinismo e predecessori) e una di tipo non scribale o *inspirational* (cf. Qumran, Fl. Giuseppe, Filone Al., *Dorshe Reshumot/Dorshe Hamurot*). Evidentemente Paolo viene collocato in questo secondo tipo; in merito, cf. l'analoga definizione di esegesi carismatica in S.-K. Wan, "Charismatic Exegesis: Philo and Paul Compared", *Studia Philonica Annual* 6 (1994) 54-82. Vedi anche Ellis, *L'Antico Testamento,* 117-135.

Gen 12,7 (καὶ τῷ σπέρματί σου) risente, sì, di una tecnica rabbinica, come spesso rilevano i commentatori, ma in più vi annette una attualizzazione messianica che il rabbinismo non vi ha mai scorto.

d) In conclusione, ci corre l'obbligo di fare due osservazioni di carattere generale. La prima riguarda la *considerazione qualitativa* che il NT dimostra di avere nei confronti dell'Antico. Essa si può sintetizzare in quattro concetti diversi che esprimono altrettanti punti di vista([15]).

Tutti gli scrittori del Nuovo concordano nel considerare positivamente l'Antico come *graphé*: in quanto Scrittura, esso è comunemente ritenuto normativo (cf. 1 Cor 15,3-5). Altrettanto, e come ulteriore specificazione, si può dire che gli autori neotestamentari considerano positivamente l'Antico come *epanghelía,* "promessa", dato che per tutti il fatto cristiano non rappresenta un inizio assoluto ma ha già nell'Antico Testamento i suoi germi (cf. Rm 1,2: προεπηγγείλατο). Non si può dire altrettanto invece della dimensione propriamente storica dell'Antico, cioè di ciò che è realmente avvenuto, direi del *ghenómenon* in esso raccontato; il Nuovo infatti non s'interessa sempre in modo uguale della successione degli avvenimenti passati: così, mentre a Paolo sta a cuore distinguere bene tra le figure di Abramo e di Mosé (addirittura datando la Legge 430 anni dopo la promessa al patriarca), le genealogie di Gesù che leggiamo in Mt 1,1-17 e in Lc 3,23-38, oltre a divergere tra di loro, ci danno una ricostruzione di fatto arbitraria, comandata da preoccupazioni cristologiche. Non tutti infine considerano positivamente l'Antico come *nómos,* cioè come depositario di un principio salvifico legato all'osservanza della Legge là contenuta; in questo senso, infatti, come sappiamo bene, San Paolo è assai critico; ma anche altri scritti, come il Quarto Vangelo, per non dire della Lettera agli Ebrei, si accontentano di leggere nell'Antico una preconizzazione di Cristo ma non un codice di comportamento per la vita cristiana.

La seconda osservazione riguarda *il criterio ermeneutico fondamentale* che sta alla base di tutto il variegato utilizzo dell'Antico da parte del Nuovo. Lo si può esprimere semplicemente col dire che il punto di partenza degli autori neotestamentari non è mai il testo dell'Antico Testamento, ma è sempre e soltanto la nuova fede cristiana. Non si è partiti dall'Antico per costruire la fede del Nuovo, ma viceversa si è partiti da una novità per molti versi inaudita per fondarla poi nell'Antico. Ciò che era primario sul piano oggettivo della storia della salvezza divenne secondario sul piano soggettivo dell'impresa ermeneutica. Persino a un testo riportato con fedeltà all'originale, come quello di Gioele 3,5 in Rm 10,13 ("Chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato"), si conferisce un senso nuovo intendendo "il Signore" non più come YHWH ma come il Cristo risorto([16]). Del resto, è sintomatico che, a differenza di quanto avviene già a

([15]) Cf. R. PENNA, "Atteggiamenti di Paolo verso l'Antico Testamento", *L'apostolo Paolo.* Studi di esegesi e teologia, ID., (Cinisello Balsamo 1991) 436-469; trad. ingl.: "Paul's Attitude Toward the Old Testament", *Paul the Apostle. A Theological and Exegetical Study*, ID., (Collegeville 1996) II, 61-91.

([16]) Cf. D.B. CAPES, *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology* (WUNT 2.47; Tübingen 1992).

Qumrân e poi soprattutto nel rabbinismo, nessun autore delle origini cri-stiane senta la necessità di commentare in alcun modo un qualche libro intero dell'AT. Certo alla lunga anche questa impresa si renderà indispensabile, visto che comunque la fede cristiana doveva misurarsi con le Scritture di quel popolo, in seno al quale essa era nata. Ma in prima battuta i seguaci di Gesù hanno dovuto misurarsi né più né meno che con lui soltanto. Lui era la novità, anche all'interno di Israele, ed è solo in rapporto a lui che venne coniato il sintagma stesso di "Antico Testamento", al quale senza di lui non si sarebbe neanche pensato. Dunque, quel che di lui si sarebbe potuto leggere nell'Antico non avrebbe significato altro che un riferimento, quasi la scoperta di un preavviso, e comunque una conferma. Solo il cammino a ritroso di un trasloco nell'Antico per rileggerlo alla luce del Nuovo avrebbe reso possibile finalmente la scoperta del fatto che già l'Antico in realtà era in cammino verso il Nuovo. In ogni caso, questo esito diventa comprensibile proprio alla luce dei fatti precedenti, i quali perciò non hanno solo valore di appoggio estrinseco, ma entrano a far parte a pieno titolo della storia stessa.

3. *Perché il Nuovo ricorre all'Antico*

Se il NT, nonostante tutta la sua novità, fa un ricorso massiccio all'Antico, ci rimane da chiarire perché di fatto l'uno faccia un uso tanto frequente e abbondante dell'altro. Mi pare di dover individuare in proposito un paio di motivi fondamentali, di cui uno di tipo culturale e uno di tipo teologico.

Motivo culturale. Per i primi cristiani era inevitabile scrivere e persino ragionare della loro fede in base alle Scritture d'Israele semplicemente a motivo della loro ebraicità. In primo luogo, infatti, Gesù stesso fu e resta un ebreo, come ormai, sia in base ad autorevoli documenti magisteriali, sia in base alla ricerca scientifica contemporanea (cf. la cosiddetta "terza ricerca" della vita di Gesù), è ben acquisito alla coscienza cristiana, e questo spiega il perché egli si sia rifatto spesse volte alle Scritture di quel popolo. In secondo luogo, poi, anche gli scrittori delle origini cristiane furono di fatto tutti di provenienza giudaica (forse con l'eccezione di Luca?), e anche questo spiega perché pure essi abbiano ragionato su Gesù in termini perlopiù dedotti da quelle medesime Scritture, di cui utilizzarono le categorie come strumento ermeneutico della novità cristiana. Se poi si aggiunge che persino i primi destinatari degli scritti neotestamentari erano di fatto tutti o almeno in gran parte dei cristiani di provenienza ebraica, allora si capisce ancora di più perché ci si dovesse attenere a quella precisa tradizione letteraria.

Per comprendere ciò che voglio dire, può essere indicativo constatare dalle Appendici alla 27a edizione del testo critico del NT curato da Nestle-Aland (Stuttgart 1993) il rapporto quantitativo esistente fra le fonti giudaiche e quelle greco-pagane, delle quali è possibile registrare un qualche influsso sulla stesura del Nuovo Testamento stesso. L'Appendice IV ([17]) è

([17]) Cf. *NA*[27], 770-806: *IV. Loci citati vel allegati.*

divisa in due parti: la prima, *Ex Vetere Testamento* (dove si comprende pure un buon numero di apocrifi), abbraccia ben 36 pagine complete; la seconda, *E scriptoribus graecis,* appena un quarto di pagina! Ci sarebbe da dire che questo quarto di pagina è fin troppo minimale, poiché gli echi della cultura greca non si misurano soltanto da eventuali citazioni o riporti di testi, ma anche da semplici riprese terminologiche o concettuali ([18]). Inoltre, bisogna anche certamente riconoscere che nessuno degli autori neotestamentari, nemmeno Paolo, aveva la cultura che contraddistingueva un ebreo come Filone Alessandrino. Ma resta il fatto di un divario impressionante.

Se il NT ricorre tanto all'Antico, è perché non poteva farne a meno in ragione delle stesse precomprensioni culturali dei suoi scrittori. Se per ipotesi Gesù fosse stato un ateniese e i suoi discepoli fossero stati dei greci come quelli incontrati da Paolo all'Areopago, probabilmente il rapporto fra le fonti si sarebbe invertito! Altrettanto probabilmente, però, il messaggio di Gesù non sarebbe stato lo stesso: invece di un *euanghélion* avremmo avuto una *didaskalía,* e invece di un Paolo avremmo avuto forse un Epitteto, grandissimo e per alcuni versi simile all'Apostolo, ma certo non afferrato da Cristo (cf. Fil 3,12). Allora il cristianesimo, invece di essere stato semmai "un essénisme qui a largement réussi", come impropriamente pretendeva Renan, sarebbe stato al più uno stoicismo (o un cinismo) ben riuscito!

In definitiva, l'ebraicità di Gesù e dei suoi primi discepoli ci riconduce al tema dell'*eudokía* divina, del mistero cioè di un piano salvifico insindacabile, secondo cui nella pienezza del tempo Dio mandò il Figlio suo, non solo "nato da donna", ma anche "nato sotto la Legge", cioè pienamente giudeo. Ma con ciò veniamo rimandati all'altra motivazione dell'interesse per l'Antico dimostrato dal Nuovo.

Motivo teologico. Il Nuovo Testamento è talmente impastato di Antico e inestricabilmente legato ad esso che si capisce perché l'operazione tentata da Marcione fosse votata al fallimento. Bisogna necessariamente fare i conti con "das Jüdische am Christentum" ([19]), e certo non a denti stretti ma con la piena consapevolezza della loro indivisibilità. Per darsene una ragione adeguata, occorre rendersi conto che qui gioca la sua parte anche un motivo ben più profondo di quello semplicemente culturale.

Esso si trova nella convinzione, già gesuana e poi cristiana, secondo cui l'identità messianica di Gesù, nonostante tutta la sua dirompente originalità, non era stata una novità assoluta ma affondava le sue radici nella storia passata. Essa cioè era stata oggetto di una *praeparatio evangelica* che soprattutto nei testi biblici e nelle vicende della storia d'Israele, a cui Gesù apparteneva, aveva avuto la sua espressione massima. Luca lo dice parlando esplicitamente di un "piano di Dio" (ἡ βουλὴ τοῦ θεοῦ: Lc

([18]) Cf. i due volumi del secondo tomo finora pubblicato da G. STRECKER – U. SCHNELLE, *Neuer Wettstein.* Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus. Band II/1-2. *Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse* (Berlin – New York 1996).

([19]) Per echeggiare il titolo di un libro di N. LOHFINK, *Das Jüdische am Christentum.* Die verlorene Dimension (Freiburg – Basel – Wien 1987). Il titolo qui allude al recupero di un rapporto positivo con il creato.

7,30; At 2,23; At 20,27); da parte sua, la scuola paolina parla di un "mistero taciuto da secoli eterni ma ora manifestato mediante le scritture profetiche" (Rm 16,25-26), mentre trasversale a tutto il NT è l'idea di una fine del tempo, un *télos* o meglio un *éschaton*, che si è già paradossalmente realizzato all'interno della storia([20]).

È per natura sua, dunque, che la fede cristiana si impianta su un terreno preesistente, come leggiamo nella Lettera ai Romani a proposito dell'olivastro innestato sull'olivo buono (cf. Rm 11,24). Più che mai a suo proposito vale il detto proverbiale, secondo cui chi non sa di dove viene non sa neanche dove va. Il Gesù giovanneo certo lo sa bene, se afferma persino con una punta di polemica che le Scritture rendono testimonianza a lui (cf. Gv 5,39)([21]). Ma anche Paolo ne è ben cosciente, poiché a proposito dei classici fatti dell'esodo scrive che quelle cose "accadevano loro in forma esemplare e furono scritte per ammonimento di noi, per i quali è giunta la fine dei tempi" (1 Cor 10,11). Guardare all'Antico, dunque, per il Nuovo non significa guardare soltanto indietro come se si trattasse di volgere lo sguardo da una sponda all'altra di un fiume di cui si sia superato il corso. Significa invece rendersi conto di far parte della corrente stessa in movimento. Significa portare già con sé una storia. Come scrive bene Paul Beauchamp, "il libro, come un fiume, è una strada che cammina e che porta il suo spazio con sé. Esso trascina con sé il suo inizio ... La generazione del Nuovo Testamento ... obbedisce a un invito che la precede, l'invito a leggere la fine nell'inizio", poiché, osserva acutamente lo stesso Autore, "sconcerta più la teleologia dell'Antico che l'archeologia del Nuovo"([22]).

In conclusione, va ribadita l'esistenza di una antinomia, che contrassegna il Nuovo Testamento nei confronti dell'Antico e che in buona retorica non va confusa con l'antitesi, sicché vi coesistono due poli solo apparentemente opposti ma in realtà ben conciliabili l'uno con l'altro. Da una parte, infatti, è certa la loro diversità, per cui l'un Testamento non si può identificare con l'altro. Dall'altra, però, è altrettanto sicura la loro connaturalità, cosicché, nella questione attuale e dibattuta del possibile aggancio del NT con le letterature religiose di altri popoli e della loro eventuale ispirazione, non si dovrà perdere di vista il primato della letteratura profetica d'Israele, secondo l'ammonimento che leggiamo in 2 Pt 1,19:

([20]) Cf. R. PENNA, *Il "mysterion" paolino.* Traiettoria e costituzione (RivBS 10; Brescia 1978); ID., "Pienezza del tempo e teologia cristiana della storia", *Communio* 162 (6/1998) 71-84.

([21]) A questo proposito ricordiamo l'interessante interpretazione di Gv 19,25-27 data da X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni,* IV, (Cinisello Balsamo 1998; orig. franc., Paris 1996) 173-191, secondo cui la Madre e il Discepolo ai piedi della croce rappresentano, rispettivamente, l'Israele aperto alla fede (come a Cana) e il garante della rivelazione recata da Gesù: "Il passato di Israele (simboleggiato dalla madre di Gesù) sbocca nel presente del messaggio evangelico (simboleggiato dal Discepolo [che accoglie la madre con sé]) ... La scena illustra magnificamente il rapporto di ciò che chiamiamo i due Testamenti, i quali per il cristiano sono un unico e solo Testamento" (191).

([22]) P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento.* Saggio di lettura (BCR 46; Brescia 1985; orig. franc., Paris 1976) 316, 322, 338.

"Ad essa fate bene a volgere l'attenzione, come a lampada che brilla in un luogo scuro, finché non spunti il giorno e la stella del mattino si levi nei vostri cuori".

Via Aurelia Antica 284
00165 Roma

Romano PENNA

SUMMARY

The syntagma "Old Testament" (2 Cor 3,14), unlike the corresponding "New Testament" (Jer 31,31; CD 6,19; 8,21; 19,33-34; 20,12), is of exclusively Christian coinage. Regarding the modes of usage of the first by the second we have recorded: a) the quantitatively differing presence within the single NT books; b) the various forms of the text employed; and c) the diverse exegetical techniques used. Regarding the causes of such recourse to the OT, two motives can be distinguished. There is a cultural motive, due to the simple fact that Jesus and all the first Christians belong to the Jewish people. And there is a theological motive, due to the fact that the belief in Jesus as Messiah is rooted in a *praeparatio evangelica.* The chief source of the expectation of a Messiah lay precisely within the Scriptures of Israel. Thereupon the fundamental hermeneutic criterion has been (and is) the Christological faith.

Lecture christique de l'Ancien Testament

Une thèse est posée avec insistance dans le Nouveau Testament: *Les événements de la vie et la mort de Jésus se sont produits afin d'accomplir les «Écritures»*, mot qui désigne l'Ancien Testament. Le degré de fixité et la répétition des termes permettent de parler ici d'une formule. Appelons-la «formule d'accomplissement» ([1]), bien lisible en Mt 26,56: «Tout cela advint pour que fussent accomplies les Écritures des prophètes» ([2]). Les exégètes de l'Ancien Testament sont-ils — comme il semble — invités par cette formule, organisée autour du verbe «accomplir», à chercher dans le Nouveau Testament une clé (non la seule) pour l'interprétation de l'Ancien? Cette lecture, que nous appellerons «christique», est-elle requise par les Écritures elles-mêmes? Le présent article n'a pas d'autre objet([3]) que de proposer les tout premiers linéaments d'une réponse à cette question. Le champ qu'elle ouvre est immense, il nous faut donc des limites. Je me demanderai d'abord (I), en prenant la susdite formule comme point focal, quelle est la nature (signification, autorité) de l'invitation qu'elle communique et ensuite et plus rapidement (II), comment trouver dans son contexte néotestamentaire des indications pour lui répondre.

I

Comment définir la «formule d'accomplissement?». D'un point de vue formel, elle met en présence un *fait* de la vie de Jésus et une partie ou la totalité

([1]) La formule ne se recouvre que partiellement avec l'*Erfüllungszitat*. Ou bien elle s'accompagne d'une citation: Mt 1,22; 2,15.17; 4,14; 8,17; 12,17; 13,14.35; 21,4; 27,9; Lc 4,21; 22,37; Jn 12,38; 13,18; 15,25; 19,24.36; Ac 1,16. Ou bien elle fait appel soit à "toute" l'Écriture soit à d'autres ensembles: Mt 5,17; 26,54.56; Mc 14,49; Lc 18,31; 21,22; 22,37; 24,44; Jn 17,12; 19,28.30; Ac 3,18; 13,27.29.33 ("promesses").

([2]) La détermination d'une «formule» comme qualification stylistique, peut faire attendre une recherche d'origine (milieux de catéchèse, ou de prédication, etc.) Ce n'est pas notre visée ici (cf. ci-dessous, I, 4). Nous ajouterons donc, en signalant la différence (cf. I, 1b), quelques textes qui ont même portée que la «formule», mais suivent d'autres schémas.

([3]) Le présent article a pour base la conférence que j'ai prononcée lors du 90ème anniversaire de l'Institut biblique pontifical, à Rome, le 8 mai 1999, avec quelques additions et soustractions: il tient de ce premier état un aspect programmatique. A l'inverse, il s'appuie aussi sur des réalisations déjà produites et sur mes propres recherches. Elles ont eu leur origine dans le mouvement de réévaluation de l'exégèse des Pères de l'Église initié par mes maîtres de jadis à Lyon-Fourvière, qui savaient aussi situer les anciens dans leur temps! Dans *L'Un et l'Autre Testament*. Vol. 2. Accomplir les Écritures (Paris 1997), j'ai proposé une exégèse typologique de Gn 2–3 (chap. III) et de la Pâque (chap. VII), ainsi qu'un exposé de ses principes (chap. V §7). Dans *Le Récit, la lettre et le corps* (Paris 21992), j'ai traité du même sujet d'un point de vue plus théorique aux chap. II et III. Du même, voir aussi «Le pentateuque et la lecture typologique», *Le Pentateuque*. Recherches et débats. XIVe Congrès de l'ACFEB, Angers (éd. P. HEUDEBERT) (LeDiv 151; Paris 1992) 241-259; «Exégèse typologique, exégèse d'aujourd'hui», *Connaissance des Pères de l'Église* 51 (1993) 19-20; «Sens des Écritures», *Dictionnaire critique de théologie* (éd. J.-Y. LACOSTE) (Paris 1998) 1083-1089.

des *Écritures*, en attribuant souvent à ce fait la finalité («afin que») d'«accomplir». Le verbe «accomplir» (πληρ- ou τελ-) est le pivot du syntagme.

Notons d'abord que «accomplir» signifie:(a) réaliser une prédiction; (b) tenir une promesse; (c) faire réussir un processus. Dans cette perspective, l'Ancien Testament est donné à explorer comme la prédiction à réaliser, la promesse à tenir, le processus à faire réussir (4). Afin de nous limiter, nous supposons écartés les malentendus attachés au terme «accomplir». L'accomplissement des Écritures ne supprime pas le temps, mais il fait entrer dans l'ère nouvelle, il se déploie dans le temps: le temps de Dieu et le temps des hommes ne font plus qu'un. Et le processus n'est pas à considérer naïvement comme un simple passage du moins au plus. Non seulement dans le plan de Dieu, mais aussi dans les humains qui l'accomplissent d'âge en âge, le terme est présent dès le commencement, sans que le processus puisse être réduit à un cercle. Tout cela selon une modalité qui a été scrutée par la théologie traditionnelle, comme elle est sans cesse à scruter par la théologie spéculative.

1. *Quelles données du Nouveau Testament sont dites «accomplir» les Écritures?*

Nous distinguerons entre la formule elle-même et les assertions synthétiques de même portée.

L'affirmation sert, non pas exclusivement, mais prioritairement, à éclairer la mort de Jésus sur la croix, à la fois comme effet de son *obéissance* au Père et de son *obéissance* aux Écritures («Il faut»: Mt 26,54: Lc 22,37; 24,44) (5).

Matthieu donne l'impression de rattacher des faits ponctuels à des citations particulières, excepté en 5,17 et 26,54. L'examen approfondi mené par J.Miler fait voir les citations comme «élément essentiel de la rhétorique narrative» (6). Ceci dit, ont-elles été choisies en fonction de leur appartenance à des ensembles organiques? Il semble, pour nous en tenir à un cas, que l'insistance sur la discrétion du Serviteur (Is 42,1-4 en Mt 12,17-21), le fait qu'il guérisse les maux en les portant lui-même (Is 53,4 en Mt 8,17) et même la fonction des paraboles (Is 6,9-11 en Mt 13,14-15) suppose une interprétation d'ensemble du livre d'Isaïe (7). Celle-ci n'aurait rien de forcé, à vrai dire. On

(4) P.-M. BEAUDE, *L'accomplissement des Ecritures* (CFi 104; Paris 1980). Pour une histoire critique des systèmes de représentation du sens chrétien (Paris 1990); P. BEAUCHAMP, «Accomplissement des Écritures», *Dictionnaire critique de théologie* (éd. J.-Y. LACOSTE) (Paris 1998) 2-3.

(5) Le "Il faut" est de provenance apocalyptique (Dn 2,28; cf. Ap 1,1). Ce n'est pas que le Père «veuille» la violence des méchants, mais il *veut* «ne pas résister au mal». Il *ne le veut pas* sans le consentement de son Fils et des disciples.

(6) J. MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu*. Quand Dieu se rend présent en toute humanité (AnBib 140; Rome 1999) 349.

(7) «Un travail serait à entreprendre pour montrer [...] comment Mt est lecteur de l'ensemble ou d'une partie du livre d'Is et non de tel ou tel oracle pris isolément», MILER, *Les citations d'accomplissement*, 356. Mt 13,35 quand il renvoie aux «choses cachées depuis le commencement [du monde]» (Ps 78,2) attribue à Isaïe sa citation: ce thème est propre à Is 40–48 (surtout 48,6-8), cf. MILER, ibid., 192-202. Sur Jn 12,37-43, qui fait une jonction entre la vocation et la passion du Serviteur, cf. ci-dessous n.15.

l'oublie souvent: un prophète dont la mission est vouée à un échec si radical qu'il est annoncé dès son appel (Is 6,9-10), ne saurait être voué à une fin heureuse! Dans l'identification entre le prophète appelé en Is 6 et celui dont la fin est décrite en Is 53, tout est naturel, excepté le fait que les deux textes soient attribués au même auteur, d'où la question pertinente posée en Ac 8,34: le prophète parle-t-il «de lui-même ou de quelqu'un d'autre?» Le même condamné atteindra les Nations (Mt 12, 18-21 citant Is 42,1-4). Effacement jusqu'à l'extrême, Passion, et ouverture aux Nations se trouvent discrètement connectés par le choix de Matthieu.

Dans Marc, un seul événement accomplit (globalement) «les Écritures», mais c'est lui-même un événement totalisant: Jésus se démet de sa liberté (Mc 14,49). Tout Jésus est dans l'offrande libre et obéissante de son corps, et tout cet acte est dans toutes les Écritures.

Luc étend la référence aux Écritures à tous les traits principaux de l'événement christique, y compris le don de l'Esprit Saint et la prédication de l'Évangile aux Nations (Lc 24,44).

Dans Jean, le «*afin que*» se concentre sur le moment de la croix (Jn 13,18; 15,25; 17,12; 19,28.30.36)

Nous désignons ainsi certains textes qui, sans le verbe «accomplir», posent une relation particulière, en quelque sorte immédiate, entre un personnage, un auteur, toutes les Écritures, et la personne vivante, singulière, de Jésus lui-même. Nous sommes alors, pour le contenu et pour la forme, devant un autre schéma, qui n'est plus narratif, mais transhistorique, ontologique. Ainsi trouvons-nous, dans la bouche de Jésus: «[Moïse] a écrit de moi» (Jn 5,46; cf. 8,56: «Abraham a vu mon jour»); dans celle de Philippe: Jn 1,45: «Celui dont il est parlé dans la Loi et les Prophètes, nous l'avons trouvé, c'est lui»; de l'évangéliste enfin: Jn 12,16.41.

Véhiculé par la prédication apostolique, il est conforme aux Écritures: Paul prétend avoir toujours enseigné «sans jamais dire *rien en dehors* de ce que les prophètes et Moïse avaient déclaré devoir arriver» (passion, résurrection, annonce au peuple et aux païens) (Ac 26,23). On observera que cette allégation (à vrai dire, combien inattendue!) figure dans la dernière allocution de Paul. Or celle-ci est, en style direct, un sommaire des allocutions précédentes. Cette fonction est redoublée du fait que son thème reprend, en finale des Actes, la leçon d'Emmaüs, qui est elle-même un sommaire fait par Jésus de ses propres annonces, en finale de l'Évangile.

2. *Quelles Écritures sont accomplies par la vie de Jésus?*

Nous nous intéresserons surtout aux formules totalisantes, déjà présentes dans Mt 5,17 («accomplir Loi et prophètes») et 26,54.56, ainsi qu'en Mc 14,49. En Luc et Jean, les formules totalisantes sont plus particulièrement favorisées: les Écritures (Mt 26,54; Mc 14,49), toutes les Écritures (Lc 21,22; cf. Ac 13,29), la Loi et les Prophètes (Mt 5,17; Lc 24,44; Jn 1,45), Moïse (Jn 5,46), les Prophètes (Ac 3,18 «tous»; 13,27). On échappe ici, plus facilement encore que par le moyen de citations interconnectées, aux contestations appelées par les références à des textes ponctuels, qui nous paraissent souvent fragiles. Nous reviendrons sur l'importance et la fécondité des perspectives ainsi ouvertes.

3. *Quelle autorité les évangélistes accordent-ils à cette relation de l' «événement Jésus» aux Écritures?*

Ici, la réponse, à l'intérieur de la «formule d'accomplissement», est très lisible. La formule se présente, avec une fréquence variable selon les Évangiles, dans la bouche de Jésus (Mt: 3 fois; Mc: 1 fois; Lc: 4 fois; Jn: 5 fois). Son poids se mesure non pas à sa fréquence mais au moment où elle est prononcée, à son développement, à son caractère plus ou moins didactique.

Dans Marc, le rapport Passion/Écritures est plus qu'une annonce: c'est un «enseignement» (Mc 8,31; 9,31), et il provient de Jésus lui-même, au moment où il décide de se diriger vers Jérusalem et d'y entraîner les siens. Or on ne voit pas quelle base cet «enseignement» du Maître pourrait avoir, si ce n'est les Écritures: il s'agit d'une *leçon* d'interprétation des textes anciens ([8]), attribuée à Jésus. Or elle est trop souvent confondue avec l'exercice d'une prescience de son propre destin par un prophète. De là provient que les interrogations soulevées par ces «annonces» ont dévié bien des fois vers la piste de leur vraisemblance. Si prescience il y a, elle repose sur l'examen de documents faisant autorité, non sans intervention, bien entendu, d'une illumination divine au bénéfice de leur lecteur. Même observation que plus haut: le laconisme de l'indication ne fait que démultiplier sa force.

Dans Matthieu, la formule de Mt 16,21 («Il leur montra»), bien que moins obvie, a le même sens. L'ensemble du dispositif matthéen amène à voir dans ce «montrer» une opération de type discursif. J. Miler a établi que le ressort général du récit était de l'ordre de la connaissance ([9]), or ceci apparaît surtout à travers les citations.

Dans Luc, le caractère didactique est fortement développé. Lc 24, relie fermement l'enseignement postpascal de Jésus concernant les Écritures à ce qu'il en avait dit avant sa mort. L'intention est particulièrement claire: les deux dernières apparitions de Jésus dans Lc sont une transition entre la catéchèse exégétique du maître (en deux temps) et celle pratiquée par les disciples dans les Actes. La modalité de la catéchèse apostolique a été initiée par Jésus lui-même: c'est lui qui a inauguré la lecture biblique de sa propre vie. Le dispositif voulu par Luc a pour effet de démontrer deux choses: d'une part, la leçon vient de Jésus (cf. Lc 4,21; 18,31; 22,37; 24,44: un sommaire); d'autre part les disciples ont appliqué effectivement cette leçon.

La thèse d'une *leçon* d'Écriture donnée par Jésus se maintient donc à travers les trois synoptiques.

Dans Jean, l'attribution de cette herméneutique à Jésus est maintenue mais avec beaucoup moins d'insistance et seulement dans quelques cas (textes particuliers:13,18; 15,25; événement particulier: 17,12)." Les puissantes affirmations, du type «[Moïse] a écrit de moi», ne se présentent pas comme des légitimations d'un enseignement apostolique. A cette catégorie se rattacheraient plutôt les annonces de la donation par l'Esprit Saint d'une

([8]) Même verbe en Mc 8,31 et dans les autres mentions de l'enseignement du Maître dans les synagogues et ailleurs.

([9]) MILER, *Les citations d'accomplissement*, 315: «Le premier évangile est globalement un récit gnoséologique (ou récit de révélation» (ibid., 307); son intrigue est «une intrigue de révélation» (ibid., 357).

compréhension nouvelle non seulement des paroles de Jésus mais aussi des Écritures ([10]).

4. *Conclusion: deux niveaux*

La proposition d'éclairer les deux Testaments l'un par l'autre attire donc l'attention par son extension et par son intensité. La conclusion minimale sera qu'elle représente une importante hypothèse de travail. Sa mise en oeuvre peut se faire à deux niveaux. Il importe de distinguer le niveau historique et le niveau théologique, sans ignorer leur proximité ou même leur interpénétration.

Niveau historique. Tous, qu'ils soient historiens ou non, peuvent admettre que ce qui est donné comme la clé des Écritures (centrées sur la Passion et la Résurrection) apparaisse *après* qu'elles soient accomplies. Plutôt que de s'interroger sur ce que fut l'enseignement exégétique de Jésus, dont l'aspect individuel nous est difficilement accessible, l'historien se demandera si les indices qu'une interprétation comparable des Écritures ait été faite par les contemporains de Jésus sont décelables *avant* l'accomplissement en Jésus. On ne fera guère d'autre rapprochement à l'intérieur de cette période qu'avec les textes de Qoumrân (Hymnes ([11]) et Commentaire d'Habaquq ([12])) évoquant la persécution du Maître de justice. Le contexte (surtout celui du Commentaire) est bien eschatologique, mais le personnage souffrant, quelle que soit son importance et bien que son sort soit mis en relation avec des versets isolés ou même avec tout le livre d'Habaquq, n'apparaît pas comme le centre des Écritures, et il n'est pas le sauveur de son peuple. On reconnaîtra, d'autre part, qu'il y a peu de chances qu'un peuple et les représentants d'une institution, où que ce soit, aient attendu que le salut de leur peuple vienne d'un personnage condamné et humilié à mort. Jésus a-t-il pu découvrir lui-même ce sens aux Écritures, a-t-il pu fonder dans cette découverte sa décision d'affronter Jérusalem, lors du tournant principal de sa vie (Mc 8,31 p.)? Albert Schweitzer s'en est montré certain: selon lui, la figure dite du «Serviteur Souffrant» a déterminé la décision de Jésus. La fécondité de cette position vient de ce qu'Is 52,13 — 53,12 n'est pas un fragment erratique, mais se situe au milieu d'un ensemble dont le thème principal est l'ensemble des révélations divines, en sorte qu'au niveau même du recueil isaïen, le Serviteur peut être dit accomplir «tous les prophètes» antérieurs ([13]). L'historien est fondé à dire

([10]) Jn 20,9 («Ils n'avaient pas encore compris que, d'après les Écritures, il devait ressusciter des morts») suppose et enseigne qu'une lumière venant d'un signe (les linges pliés) est inférieure à une lumière qui n'est pas encore venue, celle des Écritures, lumière que tout disciple peut recevoir après les événements, comme Pierre et «l'autre disciple» eux-mêmes l'ont reçue mais seulement («pas encore») après le signe du tombeau vide, où les linges pliés montrent que le corps n'a pas été volé. On notera aussi que la "relecture" postpascale des paroles de Jésus est associée en Jn 2,22 à celle des Écritures. A rapprocher de Lc 24,44, qui donne ce redoublement: les disciples sont éclairés en même temps sur les Écritures et sur ce que Jésus *avait dit* des Écritures, les deux étant restés voilés.

([11]) «Ma langue collait à mon palais [...] mon pain changé pour moi en querelle et ma boisson en un adversaire qui a pénétré dans mes os» (1QH^{a} xiii [v] 31-35).

([12]) «L'explication de ceci concerne le Prêtre impie, qui a persécuté le Maître de Justice, l'engloutissant dans l'irritation de sa fureur...» (1QpHab xi 4-5).

([13]) «Pour comprendre comment son secret lui [à Jésus] fut révélé par l'Écriture, il faut placer l'image du Serviteur souffrant de Dieu dans le grand cadre où elle apparaît [...] És.

que cette position de Schweitzer reste une conjecture. Un facteur, cependant, peut lever en partie cette réserve. Nous bénéficions aujourd'hui d'un éclairage supplémentaire et décisif, puisque nous disposons de la clé de l'intrigue du récit biblique total *après* son aboutissement. Dans la mesure où cette clé est efficace pour *nous* convaincre quand nous l'appliquons, il nous devient plus facile d'admettre qu'elle n'ait pas échappé à l'acteur principal! Pourtant les conditions de participation à cette découverte doivent être soigneusement évaluées car nous sentons le danger qu'elle se réduise à un raisonnement déductif. Or il faut dire résolument qu'il rendrait invalide la découverte! Ce n'est pas le moindre paradoxe de la voie exégétique ainsi dégagée, mais c'est aussi son centre de vie, sa ligne de vérité.

Niveau théologique. L'historien peut bien hésiter à attribuer à Jésus lui-même cette interprétation de l'Ancien Testament. Il apportera des nuances: elle fut soudaine et non constante pendant son parcours. Il s'inspirera de Luc (24,44), qui unit finement, donc distingue, l'illumination postpascale et le rappel des exégèses du Jésus terrestre. Mais l'exégète, s'il est porté par une visée théologique, reconnaîtra dans le report sur Jésus (et notamment sur le Jésus historique) de l'exégèse apostolique des Écritures, *l'intention* des évangélistes. Si tel est bien le cas, l'interprétation christique de l'Ancien Testament a, pour l'exégète théologien, valeur normative ([14]).

Mais nous nous ne sommes pas donné pour tâche de tracer ici une déontologie de l'exégèse. Ce ne sont pas des normes, qui peuvent être le fondement d'une exégèse, ni d'une théologie vivantes. Il est plus important de trouver à celles-ci une motivation, qui ne soit pas extrinsèque, comme l'est un précepte. En voici une: à l'intérieur et au plus profond de la relation de Jésus aux Écritures, les Évangiles nous font découvrir son *obéissance*. Elle prend forme de l'acceptation d'un «Il faut» (Mt 26,54; Lc 22,37; 24,44), par laquelle il s'unit au Père. A la lumière d'intelligence qui éclaire pour lui les Écritures, se joint donc une disposition intime de la volonté qui le fait communiquer au Père non seulement directement mais par l'intermédiaire du Livre. Il ne serait pas, sans cela, complètement solidaire de l'histoire des hommes.

Ceci doit nous guider sur le chemin des modalités par lesquelles est accessible à nous-mêmes une pareille exégèse de l'Ancien Testament.

II

1. *Principes d'exégèse découlant du Nouveau Testament lui-même*

Trouvons-nous dans le Nouveau Testament non seulement une invitation à marcher, mais aussi un éclairage sur la route à suivre pour une lecture christique de l'Ancien? Il ne s'agit plus ici d'une thèse, mais de la manière dont son exploitation fut mise en oeuvre. Quel est le style néotestamentaire,

---

XL–LXVI n'était rien de moins que la *représentation prophétique des événements de la fin des temps* au milieu desquels il se savait», A. SCHWEITZER, *Le secret historique de la vie de Jésus* (Paris 1961) 179-180 (allemand: *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis.* Eine Skizze des Lebens Jesu [Tübingen 1901, [3]1956]).

([14]) Rappelons ici que non seulement l'interprétation christique de l'Ancien Testament ne peut être exclusive d'autres lectures, mais *ne doit pas* l'être.

(forme, modalité épistémologique) de la lecture de l'événement christique à travers l'Ancien Testament? Des indications, appelées à guider notre propre exégèse, nous sont fournies sur ce sujet par les textes eux-mêmes. Il nous faut laisser de côté l'étude des citations de l'Ancien Testament prises en particulier ou classées, et de ce que nous pouvons saisir de leur pertinence: elle ne saurait être abordée en un seul article ([15]).

On imaginera trois types de modalité: argument d'autorité («Jésus nous enseignait que...»), démonstration rationnelle, expérience impliquant la sensibilité. Même s'il est donné comme essentiel que le modèle et le contenu général de l'interprétation remontent à Jésus lui-même, l'affirmation ne se transforme pas en précepte. D'où une discrétion qui, même dans l'explicitation lucanienne, est très expressive. Ne sont représentées, formellement du moins, que les deux dernières possibilités, touchant le pôle rationnel et le pôle affectif. La place tenue par la raison est importante.

En Lc 24,25, Jésus appelle les disciples «sots», de n'avoir pas su le reconnaître dans les Écritures, qu'il «interprète». Il leur montre comment les "comprendre". A Damas, Paul discute et "«étaie» son interprétation (Ac 9,22). A Thessalonique (Ac 17,1-3, il argumente, «explique et établit» le sens christique du Livre (cf. Ac 18,24: Apollos). Cette insistance sur l'argumentation est attestée au temps de Jésus, par Philon ([16]). L'exégèse des thérapeutes présente selon lui deux caractéristiques. 1) Elle est pratiquée avec ἀκριβεία, par «le plus âgé et le plus versé dans la doctrine» (*De vita contemplativa*, § 31). 2) Le repas servi pour la grande fête des cinquante jours est accompagné par un commentaire prolongé des Écritures (ibid. § 75-76). Il est clair que l'ἀκριβεία est une qualité de l'intellect qui relève de l'ordre noétique, mais Sg 19,18, situé tout près de l'ère chrétienne, nous apporte une information plus complète. L'auteur qualifie lui-même de «soigneuse», ou «exacte» (ἀκριβῶς) sa propre interprétation du récit de l'Exode. Le lecteur d'aujourd'hui, pour sa part, la trouve excessivement libre et hardie à l'extrême([17])! Mais ce que l'auteur vante par ce mot, le même que celui de Philon, n'est rien d'autre que sa fidélité à une tradition herméneutique favorisant une acuité qui va très au-delà de la lettre. Si le groupe pharisien parvint à affirmer la résurrection des morts, ce fut sans doute en se réclamant d'une tradition orale, mais celle-ci ne put qu'influencer la lecture des textes sacrés, lus selon l' ἀκριβεία dont il vient d'être question. Une chose est frappante: on trouve quelque part entre d'un côté les thérapeutes avec Sg et de l'autre côté le Nouveau Testament avec Apollos. Or «Il enseignait avec exactitude» (ἐδίδασκεν ἀκριβῶς: Ac 18,24), appuyé précisément sur sa

([15]) Cf. P. BEAUCHAMP, «Lectures et relectures du quatrième chant du Serviteur: d'Isaïe à Jean», *The Book of Isaiah. Le Livre d'Isaïe.* Les oracles et leurs relectures unité et complexité de l'ouvrage 1987 (éd. J. VERMEYLEN) (BEThL 81; Leuven 1989).

([16]) A Qoumrân, la lecture commune de la Bible est prescrite en 1QS vi 6-8 pendant une soirée sur trois. Le texte suit immédiatement ce qui concerne le repas, mais ne fait pas le lien entre la lecture et lui.

([17]) Elle est cependant très éloignée du style de Philon. Cf. P. BEAUCHAMP, «Sagesse de Salomon et repas rituel» *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité.* Mélanges offerts au Professeur Charles Perrot (éd. M. QUESNEL et al.) (LeDiv 178; Paris 1999) 53; «Quelle typologie dans l'Epître aux Hébreux?», *Cahiers Ratisbonne* 2 (1997) 10-32.

connaissance des Écritures (ibid.) Les voies exégétiques des premiers groupes chrétiens furent sûrement variées. Mais toutes durent comporter une large part d'argumentation qui avait conscience d'être rationnelle.

En face de cela, le pôle affectif se découvre dans toute sa force avec l'épisode d'Emmaüs et la métaphore du feu («coeur brûlant»: Lc 24,32). Les «esprits sans intelligence» et les «coeurs lents à croire» sont devenus «coeurs brûlants». Ce récit est apparenté à un épisode du Talmud de Jérusalem (Hag 2,77b) ([18]). Alors que deux rabbins se livraient à l'exégèse «passant de la Torah aux Prophètes et des Prophètes aux Hagiographes», un feu du ciel, pareil à celui du Sinai, les entoura: il «léchait les paroles» des Écritures. C'était l'effet du procédé de l'«assemblage en collier» (חריזה) des trois parties de l'Écriture (Loi, prophètes, écrits), celui que pratique Jésus en Lc 24.

Dans le concret, raison et sensibilité, raison et affect, ne sont pas séparées, mais unies. Leur assemblage est bien réalisé dans la démarche à laquelle Ac donne le nom de «persuader» (Paul: Ac 17,4;18,4; 19,8; 28,23). Dans les termes de la rhétorique ancienne, la persuasion ne réussit que moyennant une certaine confiance instaurée entre l'enseignant et l'enseigné. Dans la rhétorique d'Aristote, F. Marty traduit le terme πίστεῖ par «facteurs de confiance», instruments de persuasion. En utilisant la similitude qui parle à l'expérience, la parabole devient «une chance pour la pensée, donnant confiance pour la conduire et pour la dire» ([19]). La clé des Écritures est de même nature que la clé des paraboles. Dans l'usage des textes d'Écriture orientés vers la foi en Jésus comme Christ, l'expérience et la relation jouent un rôle décisif. Il ne s'agit jamais d'une procédure, que suffiraient à valider la précise identification des données et la rigueur du raisonnement.

Ceci dit, l'exégèse actuelle, (ou plutôt celle du 21° siècle!), peut-elle ou doit-elle tirer des conclusions de cette thèse du Nouveau Testament dans son exégèse de l'Ancien? Si oui, par quels moyens? Mais, d'abord, à travers quels obstacles?

2. *Les obstacles*

L'intérêt pour l'herméneutique ([20]) ne s'est développé chez la majorité des exégètes que tardivement, là du moins où les études de théologie et celles de philosophie se déroulaient séparément. Le terme «historico-critique» n'est pas apparu dans l'usage des milieux exégétiques avant une date relativement récente, pour une raison simple: il est contemporain d'une prise de conscience que toute l'exégèse ne se réduit pas à cette dimension. Jusqu'alors, l'expression «exégèse historico-critique» aurait presque fait l'effet d'un pléonasme! La revendication d'une certitude de type scientifique prenait souvent la forme d'un certain durcissement. La liberté de la lecture christique

([18]) Texte cité et commenté dans P. LENHARDT – M. COLLIN, *La Torah orale des Pharisiens*. Textes de la tradition d'Israël (CEvSup 73; Paris 1990) 23-26.

([19]) F. MARTY, «Parabole, symbole, concept», *Les paraboles évangéliques*. Perspectives nouvelles (éd. J. DELORME) (LeDiv 135; Paris 1989) 178.

([20]) M. VAN ESBROECK, *Herméneutique, structuralisme et exégèse*. Essai de logique kérygmatique (Paris 1968); J.-Y. LACOSTE, «Herméneutique», *Dictionnaire critique de théologie* (éd. J.-Y. LACOSTE) (Paris 1998) 527-531; E. BRITO, «Schleiermacher», Ibid., 1069-1071.

s'exerce sur un autre terrain que la connaissance scientifique universitaire: elle a tout intérêt à se nourrir de celle-ci et le strict devoir de la pratiquer. Toutefois, exactement comme toute autre puissance de ce monde, il faut savoir que la science réclame plus que ce qui peut lui être accordé, c'est-à-dire tout. Sans un changement épistémologique, donnant accès au risque personnel, l'affirmation que l'Ancien Testament et le Nouveau s'éclairent de manière à faire naître la foi en Jésus ne pouvait pas avoir toute sa pertinence. Pour tirer parti d'une thèse affirmée avec force et clarté dans toutes les parties du Nouveau Testament, la première condition est d'éviter certains obstacles. Aucun, pourtant, n'est plus efficace que celui qui vient d'être mentionné.

Malentendus terminologiques. Dans une grande partie de l'Ancien Testament, *le sens littéral est aussi un sens spirituel.* Pour ce sens «spirituel littéral», l'exégèse dite historico-critique suffit, étant admis que s'y allie normalement, comme dans toute recherche historique, un certain degré d'intuition et d'«empathie». En d'autres termes, que la science et l'art se conjuguent. Mais le «sens christique» est un sens spirituel non littéral. Si donc l'on use de l'expression «sens spirituel», il faut éviter l'équivoque, afin de ne pas dévaloriser le sens littéral, en faisant oublier qu'il n'est pas le sens «charnel».

Toutes les parties de l'Ancien Testament ne doivent pas être interprétées par une exégèse typologique et celle-ci ne suffit à aucune. Ceci dit, rappelons que la typologie n'est pas une démarche platonicienne, qu'elle n'est pas allégorique (au sens moderne du mot), parce qu'elle part de la «*res*» de l'Ancien Testament dans son rapport à la «*res*» du Nouveau (21). La typologie est ce qui rattache une réalité du passé à une réalité future qui l'accomplira en donnant un sens plein, débordant, imprévisible, aux mots qui la décrivaient. Par exemple, le Cantique n'est pas allégorique, mais typologique, parce que c'est la «*res*» de l'union de l'homme et de la femme dans laquelle est présent le «mystère» du Christ et de son Église. Une lecture inspirée par ce principe n'a aucun besoin de subtilités! Aussi entendons-nous ici par «sens christique» celui qui concerne le mystère du Christ dans son ensemble.

Dissociation entre les divers sens de l'Écriture et les méthodes qui les explorent. Un point fait sans effort l'unanimité de tous les exégètes: l'exégèse historico-critique est maintenant intégrée à la tradition de l'Église catholique. Ajoutons que faire l'expérience de cette exégèse, c'est découvrir que l'exégèse des Pères de l'Église peut nous inspirer, mais n'est pas répétable. Il faut en même temps dépasser cette base. Dans ce sens, l'«auto-critique» de l'exégèse historico-critique, est largement engagée! Elle accepte de plus en plus d'entrer en dialogue avec l'herméneutique (22). Son retard sur ce point lui donne une énergie supplémentaire.

(21) Cf. ci-dessus, n. 3.

(22) A.M. PELLETIER, *Lecture du Cantique des Cantiques.* De l'énigme du sens aux figures du lecteur (AnBib 121; Rome 1989) éclaire l'histoire de l'interprétation par l'herméneutique, notamment celle de P. Ricoeur. Voir, à titre de répertoire, *A Dictionary of Biblical Interpretation* (éd. R.J. COGGGINS – J.L. HOULDEN) (London [3]1994); S.E. MCEVENUE, *Interpretation and Bible.* Essays on Truth in Literature (Collegeville 1994) chap. 4: "Theological Doctrine and the Old Testament: Lonergan's Contribution".

3. *La modalité de la lecture christique*

La lecture christique de l'Ancien Testament est celle qui a pour finalité d'«ouvrir l'intelligence» (Lc) à la foi dans le mystère du Christ. La science est contraignante. L'exégèse ainsi conçue ne l'est pas: on remarquera la discrétion de la formule lucanienne: «ouvrir l'intelligence» (Lc 24,45). Personne ne s'étonnera, cependant, étant donné la nature de la foi, que cette exégèse doive rester une démarche de type cognitif, avec son exigence de rigueur, tout en restant un exercice de liberté. Cette double exigence lui est dictée par sa modalité, qui est allocutrice: *quid credas, quod agas, quo tendas*: on n'a pas assez remarqué ces «tu», ces deuxièmes personnes du verbe. Allocutrice: cela implique le respect du destinataire, dans la discrétion du style qui ne prétend pas prouver *sensu stricto*, mais seulement éclairer ([23]). Le «oui» ou le «non» ou le «peut-être» qui répondent éventuellement à cette exégèse sont, en dernière analyse et compte tenu du type de relation, de même nature que le «oui», le «non», ou le «peut-être», qui répondent à la proposition de la foi. C'est donc seulement l'analyse de l'acte de foi, sur des bases bibliques faisant apparaître ses composantes de raison et de coeur, qui peut aller jusqu'au bout de la structure herméneutique d'une exégèse christique de l'Ancien Testament([24]) L'inspiration ultime de cette lecture christique se trouve dans la disposition d'obéissance et de liberté qui fut celle de Jésus.

L'acte d'interprétation qui conduit la lecture christique reste personnel et libre: suivre des règles ne l'en empêche pas. Le Nouveau Testament lui-même y incite. En particulier, les programmes de lecture qui proposent seulement «toute l'Écriture», «la Loi et les Prophètes» ou autres formules totalisantes, nous signifient énergiquement qu'il n'est pas de chemin tracé d'avance dans des ensembles aussi vastes. Il s'ensuit que plus l'interprétation est libre, plus elle est modeste et respectueuse, sachant qu'elle se perdrait si elle voulait déduire de l'Ancien Testament le mystère chrétien. Mais l'expérience apprend combien efficace et irremplaçable est ce désenclavement d'un «mystère» qui ne plane pas au dessus de l'histoire des hommes, puisqu'il est cette histoire.

Conclusion

Ce qui précède nous aide, je l'espère, à pressentir — même s'il ne nous est pas possible de le développer maintenant — quelle atmosphère théologique doit accompagner, doit entourer l'exégèse christique de l'Ancien Testament. Nous la caractériserons sommairement par deux traits, la dimension esthétique et la dimension éthique:

([23]) Notons qu'ainsi comprise elle n'a pas, en principe, un effet négatif dans le dialogue judéo-chrétien, car nous n'offensons pas une autre religion en exposant sereinement, du moins si la relation instaurée le demande, quelles sont nos raisons de croire. Elle n'est donc pas systématiquement à éviter. L'obstacle n'est pas d'ailleurs dans la typologie elle-même, non étrangère au judaïsme, mais dans la désignation du mystère du Christ comme antitype. Cf. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 31986) 350-379. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval.* XIIe–XIVe siècle (Paris 1999) 368-376, reconnaît moins de place à la typologie dans l'exégèse juive.

([24]) Nous nous proposons de mener plus loin cette réflexion dans une prochaine étude. On trouvera déjà les ouvertures nécessaires dans A. THOMASSET, *Paul Ricoeur.* Une poétique de la morale (BEThL 124; Leuven 1996).

Cette théologie accordée à la Bible fera toute sa place à *l'esthétique.* L'exégèse dont nous parlons ne relègue pas en seconde place les arguments dits «de convenance», qui appartiennent à ce territoire de l'esthétique, à laquelle est indispensable la considération des ensembles. Celle-ci n'est aucunement inconciliable avec une argumentation, commune à l'exégèse juive et à la première exégèse chrétienne, qui semble voleter de verset isolé en verset isolé;

Dans la mesure où elle se porte à la rencontre de l'acte christique d'accomplir, en tant qu'il est acte d'obéissance, cette exégèse est accordée à une théologie dont l'axe principal est la recherche de ce qui, dans le soubassement de *l'éthique,* la fonde. Il est de la nature de la vérité qui se manifeste dans l'ordre éthique, de ne pas contraindre la liberté mais, au contraire, de l'assurer tout en lui posant une obligation, pour laquelle j'ai plusieurs fois proposé le terme d'«intimation». Il est tout à fait certain que la lecture christique a pour orientation ultime de rejoindre l'acte d'*obéissance* de Jésus qui reconnaît la volonté du Père dans les Écritures. Mais ceci n'est pas contraire à la dignité de la raison, étant donnés les liens qui, au plus profond de la structure humaine, réunissent «comprendre» et "consentir".

207, rue du Faubourg-Saint-Denis — Paul BEAUCHAMP
F-75010 Paris
Francia

SUMMARY

Attempting a Christ-oriented reading of the Old Testament is a challenge which invites objections and obstacles. What is the degree of legitimacy or of necessity which the New Testament (the Gospels and Acts) provides for such a reading? We are concerned with those texts which set forth the principle itself rather than with individual citations; such a reading appears as inseparable from the foundations of the faith. Other texts are illuminating for us with regard to the way of carrying this out. This article presents the first lines of a response, by means of a hermeneutical conversion. It presupposes that one cannot distance oneself from the literal meaning and from its spiritual and theological content.

RECENSIONES

Vetus Testamentum

Edward NOORT, *Das Buch Josua.* Forschungsgeschichte und Problemfelder (Erträge der Forschung 292). Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. viii-343 p. 13,5 x 21,5. DM 49,80 – SFr 46 – ÖS 364,—

Los estudiosos del libro de Josué están de enhorabuena. Con vistas a la preparación del comentario a Josué para la serie BK, Noort ha realizado un enorme esfuerzo de recopilación de datos y nos ofrece una espléndida síntesis de las cuestiones más importantes a propósito del libro. La obra está dividida en cinco partes principales y dos apéndices bibliográficos.

La primera (1-2) es simple introducción en la que explica la estructura de la obra. La segunda parte (3-24) plantea la problemática global del libro de Josué desde tres puntos de vista: literario-metodológico, arqueológico y teológico. El primero, que ocupará gran parte de la exposición posterior, sólo se insinúa; propone como ideal la fusión de lectura diacrónica y sincrónica, y que el comentarista no se limite a describir las distintas etapas de la redacción del texto, sino que lo contemple en el horizonte que va desde Éxodo hasta 2 Reyes. Más amplias son las panorámicas sobre la problemática arqueológica (en la que se pasa revista a las opiniones de Alt – Noth, Albright, Mendenhall – Gottwald-Lemche, Finkelstein, entre otros) y teológica (con la interesante presentación de nueve modelos explicativos del libro y un detallado esquema de su contenido).

La tercera (25-45) la dedica a "Orientación bibliográfica", una "bibliografía de las bibliografías", como indica Noort, sobre temas: el libro de Josué, la Historia deuteronomista y la recepción de la figura de Josué.

Las partes cuarta y quinta tienen un título común ("Historia de la investigación") y constituyen el bloque principal. Dada la amplitud del tema, Noort ha decidido distinguir dos grandes bloques, separados por las figuras tan importantes de Alt y Noth. En consecuencia, la cuarta parte (46-98) estudia el texto, la formación del libro de Josué, el análisis de fuentes y el cambio capital que se produce con Alt y Noth. La quinta es la más extensa (99-247) y compleja, dividida en seis secciones: (1) La investigación de los últimos cuarenta años (comentarios y aproximaciones temáticas); (2) Aproximaciones histórico-literarias, centradas especialmente en la parte narrativa (Jos 1-12, donde se escogen casos especialmente significativos: el relato de Rajab, el paso del Jordán, la caída de Jericó), y con una exposición más breve referente al reparto de la tierra y al final del libro (se trata ampliamente el c. 24); (3) El problema de la historicidad; (4) La fundamentación etiológica; (5) El enfoque de la ciencia literaria y la insistencia en el texto final; (6) Perspectiva.

La sexta parte (249-254) es una bibliografía temática dividida en doce apartados principales, con algunos sub-apartados, que corresponden básicamente a los puntos tratados en la obra: comentarios; discusión reciente sobre el asentamiento y la aparición de Israel en Canaán; guerra, poder y problemática teológica; la tierra, etc. Sólo se ofrece el nombre del autor, la fecha, y algún otro indicio para identificar la obra en cuestión. Esta parte es utilísima. Sólo cabe una objeción: el método empleado supone un gran ahorro de espacio, pero obliga a consultar continuamente la Bibliografía general. Ésta constituye la última parte de la obra (255-323), que se completa con un índice de autores y otro de citas bíblicas.

Basta la simple enumeración anterior para advertir la importancia de la obra. Dada la complejidad del libro de Josué, pienso que Noort ha debido afrontar tres problemas muy distintos: (1) Seleccionar los puntos a tratar: es evidente que las discusiones sobre la parte geográfica (fronteras, localizaciones de los pueblos, etc.) no tenían cabida en la obra, a no ser que adquiriese dimensiones de locura; también otros capítulos deberían caer en esa selección. (2) Resumir infinidad de opiniones, a veces tremendamente aburridas, y que pueden parecer superadas. (3) Organizar ese inmenso material reunido; incluso cuando se trata de pasajes aparentemente fáciles de abordar, como el paso del Jordán o la caída de Jericó, resulta muy complejo estructurar las distintas teorías y exponerlas de forma clara y coherente.

A pesar de las posibles objeciones en cuestiones concretas, pienso que el autor ha superado la prueba en los tres casos. (1) La selección de los puntos a tratar no ha dejado fuera nada importante; a lo sumo, se echa de menos, entre los ejemplos seleccionados, el caso del altar de Transjordania (8,30-35, texto que Noort conoce muy bien) o el famoso milagro del sol (aunque las opiniones son tantas que habría exigido alargar bastante la obra). (2) Los resúmenes de las opiniones y teorías son en general muy completos. Y es algo que me admira, porque hace falta mucha paciencia y entusiasmo para realizar esta tarea con la seriedad y minuciosidad que demuestra el libro. (3) La organización del material es el punto más espinoso. No bastan paciencia y entusiasmo. ¿Qué criterio se utiliza a la hora de presentar una opinión concreta? ¿El cronológico, el temático, el de autor? Imagino que esto ha debido ser un auténtico rompecabezas en ciertos momentos, y aquí es donde se podría disentir de Noort en algunos (no muchos) casos; p.e., las ideas de Fritz sobre los estratos literarios (111) quizá deberían ir junto a la teoría de Briend (126).

En definitiva, todos los elogios para el autor y la obra son pocos. Sólo sugiero algunas ideas que podrían ser útiles para una nueva edición o al redactar el comentario.

(1) La estructura del libro habría merecido un estudio más detallado. Explícitamente no la trata nunca; pero en las páginas 21-22, dentro de la perspectiva teológica (!), ofrece una división en tres partes: el don de la tierra, el reparto de la tierra, habitar en la tierra. Sería lógico citar otras opiniones, como las estructuras concéntricas de Cumberlege y H. Möller y la división en dos partes de Radday. (En la p. 122 se cita la división en cuatro partes de Koorevaar, pero quien no ha oído hablar de su curiosa opinión es difícil que la encuentre).

(2) Al exponer las opiniones a propósito de Jos 3-4 echo de menos las de Sanmartin, Maier y Möhlenbrink; y la de Dus sólo se menciona de pasada (149).

Cuando habla de la interpretación cultual (153) podría añadir los estudios de Porter y Wijngaard (citados en la bibliografía). En p. 144, n. 645 conviene añadir el artículo de Vattioni (citado en la bibliografía) y el de G. Rapisarda, "Rachab e Gezabele nell'esegesi patristica", *ASEs* 6 (1989) 151-163.

(3) En Jos 6 sólo menciona de pasada la interpretación cultual (172); podría añadir una referencia más explícita a Otto, *Das Mazzotfest* (que sí usa ampliamente en Jos 3–4) y a Wilcoxen.

(4) La bibliografía es impresionante y completísima, incluso para las cuestiones geográficas y la identificación de ciudades. Pero me deja desconcertado en algunos aspectos. Ante todo, no se indica la fecha en que terminaron de recogerse los datos; el prólogo está fechado en verano de 1997, pero es claro que N. no pudo disponer de las obras publicadas en 1996 e incluso de algunas de 1995. En segundo lugar, da la impresión de que pretende ser exhaustiva. P.e., se recogen incluso artículos relativos a la identificación de Ay, Betel, Yajaz, etc. Pero, en tal caso, ¿por qué no indicar también los referentes al "Torrente de Egipto", el país de los giblitas (Biblos), la caverna de los sidonios, etc. Me queda la duda de si existe un criterio de selección o es que se desconocen esos estudios. De hecho, cualquier bibliografía está, como diría san Pablo, bajo la maldición. Siempre se escapa algo. Ya que la obra pretende ser exhaustiva, como pequeña aportación, no en señal de crítica, indico algunos títulos pasados por alto (prescindiendo de los relativos a cuestiones geográficas): F. Asensio, *Josué* (BAC 281; Madrid 1968); R.C. Culley, *Themes and Variations*. A Study of Action in Biblical Narrative (Atlanta 1992) esp. 109-121; R. David, "Jos 10,28-39, témoin d'une conquête de la Palestine par le sud?", *ScEs* 42 (1990) 209-222; W.G. Dever, "Archaeological Data on the Israelite Settlement: A Review of Two Recent Works", *BASOR* 284 (1991) 77-90; W.G. Dever, "Will Real Israel Please Stand Up?" Archaeology and Israelite Historiography: Part I.", *BASOR* 297 (1995) 61-80; I. Finkelstein, "Ethnicity and the Origin of the Iron I Settlers in the Highlands of Canaan: Can the Real Israel Stand Up?", *BA* 59 (1996) 198-212; N.K. Gottwald, "Theological Education as a Theory-Praxis Loop: Situating the Book of Joshua in a Cultural, Social Ethical and Theological Matrix", *The Bible in Ethics* (eds. J.W. Rogerson y otros) (JSOTS 207; Sheffield 1995) 107-118; D.M. Gunn, "Joshua and Judges", *The Literary Guide to the Bible* (R. Alter – F. Kermode) (Cambridge, MA 1987) 102-121; N. Habel, "Conquest and Dispossession: Justice, Josha, and Land Rights", *Pacifica* 4 (1991) 76-92; R.S. Hess, "Joshua 1–12 as a Centrist Document", *«Dort ziehen Schiffe dahin...»*. Collected Communications to the XIVth Congress of the IOSOT, Paris 1992 (eds. M. Augustin – K. D. Schunck) (BEAT 28; Frankfurt 1996) 53-67; A. Ibañez Arana, "Las excavaciones en Palestina y el libro de Josué", *Lumen* 19 (1970) 300-330; P. Kaswalder, "I nuovi dati archeologici e le origini di Israele", *LASBF* 38 (1988) 211-226; S. Kreuzer, *Der lebendige Gott* (BWANT 116; Stuttgart 1983) [comenta Jos 3,10 en las p. 260-267]; B. Margulis, *The Ancient Israelite Epic and the Origin of Biblical Astrology* (Haifa 1976) 166-168; M. Noth, "Ramath-Mizpe und Betonin (Jos 13,26)", *PJ* 34 (1938) 23-29; A. Rolla, "La conquista di Canaan e l'archeologia palestinense": *RivBib* 28 (1980) 89-96; D. Santos Santos, "Josué: La batalla de Gabaón y la parada del sol y de la luna", *Heterodoxia* III, 20 (1992) 209-215; S. Sipilä, "The Rendering of *wyhy* and *whyh* as Formulas

in the LXX of Joshua", *VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* (eds. L. Greenspoon – G. Munnich) (SCSt 41; Atlanta 1995) 173-289; J. Verbruggen, *Variations of Style and Vocabulary in the Book of Joshua.* An Application of Computer-Guided Research in the Hebrew Scriptures (Deerfield 1987).

(5) No veo citada la obra *Yehoshua. The Book of Joshua.* A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources (New York 1989). Merece mención especial, porque los autores judíos dan prueba continua de sagacidad para advertir los problemas del texto y de ingenuidad (en muchos casos) para resolverlos.

(6) El artículo de J.A. Soggin, "Anatomie d'une conquête", había aparecido tres años antes en italiano: "Anatomia di una conquista", *Protestantesimo* 29 (1974) 193-213.

(7) Para alcanzar este número tan bíblico, una pequeña indicación: al llegar el lector a la p. 147 encuentra un ejemplo de lenguaje "correcto": "Jedem/r aufmerksame(n) Leser(in) wird aber deutlich..." Y sigue así. Con perdón de las mujeres, resulta insoportable. Quizá sea preferible renunciar a hablar de "lector" y "lectora" y usar un estilo más impersonal y asexuado.

Deseo terminar esta recensión agradeciendo cordialmente a Noort el trabajo realizado y el placer que me ha producido leer su obra. Con la preparación que demuestra, espero que pronto podamos disfrutar de su gran comentario.

Facultad de Teología
Aptdo. 2002
E-18080 Granada (España)

José L. SICRE

Michael D. GOULDER, *The Psalms of the Return (Book V, Psalms 107–150).* Studies in the Psalter, IV (JSOTSS 258). Sheffield, Academic Press, 1998. 352 p. 16,5 x 24. £55.00 – $85.00

This is the fourth in a series of volumes that Goulder has written on the Psalter. Each book begins with the assumption that psalm superscriptions provide insight into the order and purpose of the Psalter. Goulder observes that 'an exegesis that gives a rationale to the ancient interpretive indicators should be its own recommendation' (8). Surely this is true if one correctly identifies 'the ancient interpretive indicators'. *The Psalms of the Return* is a bold and stimulating reading of Book V of the Psalter, but placed within a highly speculative historical context.

The volume begins with a brief introduction (13-19) and then proceeds to three collections within Book V of the Psalter. Goulder addresses these three parts under the titles: 'The Songs of the Ascents and Nehemiah' (Pss 120–134), 'Psalms 107–119 and the Reconsecration of the Temple,' and 'Psalms 135–150 and Ezra'. An appendix addresses the historical context and composition of Ezra – Nehemiah and Chronicles. Goulder organizes the work as a loose commentary on individual psalms. He dates Book V 'after the exile' (17).

Unlike his previous volumes that devote considerable attention to the historical and social setting of each of the psalm collections (e.g., Korah Psalms, Asaph Psalms), Goulder's arguments for the three collections must be ferreted out of his comments on individual psalms. He finds a parallel organization pattern to collection one (Pss 107–119) and three (Pss 135–150), although he must attach Ps 1 to complete the parallelism: Pss 105–106//135–136, historical psalms; 107//137, return from Exile; 108–110//138–145, David psalms; 111–112//145, alphabetic psalms; 113–118//146–150, Hallel psalms; and 119//1, praise of the Law. This arrangement leads to Goulder's organization of the book, with the chapter on the Ascent Psalms (120–134) preceding collections one and three. An unsettled quantitative asymmetry remains in this arrangement. Goulder justifies the addition of Ps 1 to complete the structural parallelism by the observation that the Psalter was read as a cycle. Fair enough. Yet, the present arrangement of Book V does not indicate that it was read as a cycle. Does Goulder want to base his reading on a pre-canonical collection? As a parting note, Goulder points to one fifth century CE manuscript tradition of Acts 13,33 that seems to refer to Ps 2 as the 'first Psalm' (305), but this only highlights the weakness of Goulder's case. In the end, he never fully accounts for difficulties arising out of his structural assessment of Book V. Although he sets out 'to take the three sections independently, and study them, with the aim of comparing the three at the end' (17), Goulder never adequately compares the three at the end.

The only collection that warrants an introduction is the Psalms of Ascent (120–134), which Goulder calls 'The Goings Up'. He emphasizes that the title of this central group, 'the songs for the goings up' (שיר למעלות), does not refer to ordinary pilgrimage to the three annual feasts. Rather, these are songs of return as reflected in the translations of Aquila, Symmachus and Theodotion as well as the Midrash and the Syriac translation. Goulder also cites Kimhi and other later interpreters in favor of his interpretation. One cannot help but notice that this interpretative tradition is quite late and consequently of qualified value. It certainly represents one major trajectory of later rabbinic and Christian interpretation of the Psalms of Ascent. Goulder points to Ezra 7,9, which refers to 'the ascent (מעלה) out of captivity', as an intertextual key for contextualizing the Ascent Psalms. Undoubtedly, later midrashic interpreters latched on to this intertextual link, but it seems a rather fragile thread from which to hang an interpretative mountain.

The idealized portraits of Jerusalem and the temple evidenced in the Ascent Psalms find an awkward setting in the small and impoverished Jerusalem of the Persian period (cf. Ezra 3,12; Neh 5; C. Carter, "The Province of Yehud in the Post-Exilic Period: Soundings in Site Distribution and Demography", *Second Temple Studies*. 2. Temple Community in the Persian Period [ed. K.H. Richards – T.C. Eskenazi] [JSOTSS 175; Sheffield 1994] 106-145). They fit much better in either a pre-exilic or Hasmonean context. The sense of confidence that the Ascent Psalms have in Jerusalem and the temple (e.g., Pss 122,3; 125,1-2; 128,3; 133,3) stands in a counterpoint with the confidence in Zion's inviolability that characterized the late monarchy (cf. J.H. Hayes, "The Tradition of Zion's Inviolability", *JBL* 82 [1963] 419-26). And, it is difficult to account for the Davidic theme (Pss 121,1; 122,5; 124,1; 125,1-3; 127,1; 131,1; 132) in a Hasmonean context, so it might be better to see them as a pre-exilic psalm collection edited (and perhaps even revised) by

a post-exilic compiler. Dating the composition and editing of biblical texts is a precarious enterprise, Goulder does not give sufficient attention to this problem given that his thesis rises and falls on quite specific historical contexts.

Goulder's historical contextualizations are imaginative, though not substantive. He sets up Pss 120–134, for instance, 'on the opening evening of the festival of Tabernacles, 445 BCE', when Nehemiah arises to celebrate the reestablishment of Jerusalem (35). There is something refreshing about Goulder's bold portrait, even though it lacks palpable evidence. He envisions a context and paints a setting for the psalms. Part of his argument depends on how compelling his picture appears. He points out, for example, that the confession of sin that characterizes Ps 120 was normal for the Autumn festival. Perhaps, but it was normal for many occasions. In any case, this would not locate the psalm precisely in 445 BCE! Goulder closely ties the narratives in Nehemiah with each of the Psalms of Ascent, citing Neh 1,1-11a with Ps 120, Neh 1,11b–2,9 with Ps 121, and so on. This makes for an interesting reading, but there is little justification for reading them together. Indeed, one would have expected the superscriptions to make a closer connection if Nehemiah was intended to be read with Pss 120–134. Goulder's work challenges us to draw a real setting for the psalms. In order to make a compelling case for his particular historical sketches, however, Goulder would have to further justify his reconstructions, which seem to depend on a rather romantic impression of Persian period Jerusalem and an overly positivistic historical veneer.

Goulder reads Pss 107–119 and 135–150 with an eye to the book of Ezra. He leaves the problems of the historical Ezra to the appendix. The psalmist draws heavily on Second Isaiah, frequently echoing these prophecies of return. Goulder also proves to be sensitive to the inner-biblical discourse between these psalms and earlier psalm collections as well as biblical literature more generally. He struggles to date the first collection (107–119), but suggests that the period of the first return, especially as described in Ezra 1–6, seems a suitable context. Wherever possible, Goulder looks for concrete historical moments to place the psalms. Ps 110, for instance, becomes intertwined with the sudden disappearance of Zerubbabel extrapolated from Zech 4 and 6 (147). Pss 113–118, the Paschal Hallel Psalms, belong to the dedication of the rebuilt temple (198). The second collection is associated with Ezra 7–10 and a later return, although Goulder does not find such precise historical contexts.

Goulder relies exclusively on the canonical Psalter according to the MT. However, the canonical order to Book V was not the only arrangement in antiquity. The psalms scroll from Qumran cave 11 (11QPs[a]), for example, rearranges the canonical order while adding certain non-canonical psalms. It is well known that the Greek and Syriac Psalters add at least one additional psalm to Book V (Ps 151), while providing a different numbering. Book V seems to have been especially fluid in antiquity, yet Goulder does not address alternative Psalters. To be sure, the compilation of Book V and its placement within the canonical Psalter was the result of later editorial work. He regards the MT as especially reliable, both in structure and text, and does not get mired in discussions of alternative textual readings and traditions.

Goulder is disenchanted with the traditional approaches to Book V of the Psalter. These tend to deconstruct the Psalter, to atomize the psalms, to

disengage from any historical setting. In their place Goulder constructs an elaborate post-exilic intertextual reading set within precise historical moments. Ironically, however, the enduring power of the Psalter is often precisely its ability to transcend the historical moment. Part of the complexity of the Psalter arises from its continual use. It is difficult to relate a psalm to one historical moment because it was the poet's ability to transcend the moment that made the psalm vital to the community. This vitality, conversely, encouraged a continual updating of the psalms. A historically frozen reading removes some of this complexity, while substituting an uncomplicated text that is capable of generating one specific reading. Goulder writes with an easy, graceful style. *The Psalms of Return* offers one fearless, novel, and often insightful reading of Book V of the Psalter, but one that is sure to be disputed.

UCLA, 376 Kinsey
Los Angeles, CA 90095-1511

William M. SCHNIEDEWIND

Andrew E. HILL, *Malachi.* A New translation with Introduction and Commentary (AB 25D). New York, Doubleday, 1998. xliv-436p. 16,5 x 24.

Hill's work is a worthy contribution to the Anchor Bible series. Like other recent volumes, it is more than a translation with an introduction and notes; it is a full-blown commentary and a compendium of knowledge, abreast of scholarship on the book. (See, for example, Appendix A, treating the dating of Malachi by seventy-four scholars; Appendix C, on intertextuality in the book; and Appendix D, on vocabulary richness in the book, a subject on which Hill has published several times previously.)

As one would expect, Hill addresses the major critical issues surrounding Malachi with conclusions that are consistent with each other. Quickly summarized, he treats the book basically as a unity, the work of an anonymous prophet, written in prose, not poetry, between 490 and 475 BCE. He argues that its individual oracles belong to a hybrid genre that joins elements of "legal-procedure" and "disputation" speeches. Their primary theme is the theology of Yahweh. These conclusions will receive further comment in what follows.

In arguing that Malachi was written in prose (23-26), Hill employs the "prose-particle counting method". It builds on the observation that definite articles and signs of definite objects appear quite frequently in prose and comparatively infrequently in poetry. To use the method, one counts the number of articles/particles and the number of words in a passage and divides the first number by the second. A percent of five or less points to poetry, while a percent of fifteen or higher points to prose. On that basis, Malachi 1 yields 11.4%, Malachi 2 yields 15.4%, and Malachi 3 yields 20.4% (24, n. 1). While not perfect, the method is objective, and the results appear justified in connection with Malachi.

On the issue of genre in the book, Hill makes a nuanced argument (33-34) that the book is a collection of six speeches, belonging to a hybrid genre joining elements of "legal-procedure" and "disputation" speeches, the six framed by a superscription (1,1) and an appendix (3,22-24). One wonders, however, about whether the passages really constitute a new hybrid genre. Rather, one could say that 2,1-9 is a prophecy of disaster secondarily attached to 1,6-14 (a disputation speech), a conclusion Hill rejects. Nor does 3,6-7 fit the typical pattern of disputation speech observable in 3,8-12. The subject matter of vv. 6-7 is a historical review rather akin to the subject matter of 1,2-5; it does not form an introduction to the issue of tithing (vv. 8-12) except, perhaps, in a very general sense. Similarly, a brief narrative interrupts the dispute in 3,13–21 (Engl. 4,3) in 3,16-17 (or 18). Hill concedes that 3,6-12 and 3,13-21 do deviate from the normal pattern of the disputation speech (326), but declines to see them as secondary redactional work on those passages, while recognizing 3,22-24 (Engl. 4,4-6) as a redactional addition, the only such example in the book. Certainly an author can modify a pattern he is using, but shifts to narrative and back and changes in subject matter appear to be more than modifications of a genre.

With regard to the name "Malachi", Hill renders it not as a proper name but as a title *malʾāk(?)yāhu or malʾākyāhu*, which he translates "angel of Yahweh" or "messenger of Yahweh" (17-18). He is content to say that the prophet was a person of considerable personal piety, integrity, and courage in an attempt to paint him as a prophet worthy of inclusion in the Bible. He declines to offer more far-reaching conclusions such as that of this reviewer that Malachi belonged to a dissident, Levitical community (see P.L. Redditt, "The Book of Malachi in Its Social Setting", *CBQ* 56 [1994] 240-255).

Declining to date the book on the basis of social conditions, religious practices, or historical events discernible behind the text, and following R. Polzin (*Late Biblical Hebrew: Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* [Harvard Semitic Monograph 12; Missoula, MT 1976]) Hill dates the book on linguistic grounds near the time of Haggai and Zechariah 1-8, i. e., between 515 and 475 (80-84). More specifically he settles on a date after the defeat of the Persian army by the Greeks at Marathon in 490 BCE on the grounds that such an event "might easily be interpreted as a signal that Yahweh was about to 'shake the kingdoms of the earth' in accordance with Haggai's prior oracle (2,21-22)" (55).

While a date between 490 and 475 is possible, and a similar date is suggested by a number of other scholars, it seems less convincing than the period of Ezra and Nehemiah, which the book of Malachi seems to fit, in the words of J.M.P. Smith (*A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah* [ICC 26; Edinburgh 1912] book II, 7), "as snugly as a bone fits in its socket". Specifically, the issue of divorce addressed in Mal 2,10-16 seems to be the same as that addressed in Ezra 10 and Nehemiah 14. In other words, the question of legitimate marriage was clearly at issue in the mid to late fifth century, less clearly so at its beginning.

Further, despite his preference for dating the book on purely linguistic

grounds, Hill narrowed the date on the basis of the assumed impact of the Battle of Marathon (55) and offers a sociological assessment as follows: "Those original returnees probably influenced the restoration community for a maximum of fifty or sixty years; [...]" resulting in a *terminus ad quem* of ca. 475 for Malachi (83).

Also, it may be questioned whether one can set the date precisely at 475, after which the style reflected in Haggai, Zechariah 1–8, and Malachi ceased to exist. Not the least of the issues involved in making that determination and applying it to Malachi are the date of P and its influence on Malachi. However, the choice of the early versus the late fifth century as the date of composition is more crucial for writing the history of the post-exilic period than it is for interpreting the book of Malachi.

Hill's early date for Malachi also has implications for its relationship to the Book of the Twelve and the rest of the Hebrew Bible. He quite correctly disagrees with the often-expressed view that Zechariah 9–11, 12–14, and Malachi constitute three additions to Zechariah 1–8 on the basis that the initial formulae of the three bear only superficial resemblances (13). In addition, he correctly sees Mal 3,22-24 as a later addition to the book. Hill thinks it functions to link Malachi to the Former and Later Prophets. This link marked it as a "third anthology to be read along with the Former and Latter Prophets" (365). Despite this conclusion, he questions, because of its speculative nature, the viability of recent research into the issue of understanding the Book of the Twelve as a volume redacted to be read as a whole. In doing so, he fails to explore a fruitful explanation for the intertextuality between Malachi and other texts.

Finally, Hill does not shy away from addressing genuinely theological issues in Malachi; in fact, he treats the book "as primarily a theology of Yahweh" (47). Hill argues that "Those who contend that Malachi only appreciates the cultic and legalistic aspects of Israelite religion have failed to consider fully his instructions on the nature of personal faith...". As Hill assesses Malachi's theology, it is based on God's love for and covenant with Israel. To be sure, that covenant was conditioned upon Israel's obedience, but even when Israel failed condemnation was not God's final word. According to Hill, Malachi insisted on true repentance, personal piety, and social justice, and promised that God would preserve a righteous remnant.

Even on the issue of Malachi's theology, however, it is possible to raise a question. It concerns his treatment of Mal 1,2b-3a ("I love Jacob, Esau I hate"). This text is vexing because it attributes such a strong negative emotion to God, and Hill does not dodge the issue. He ultimately says Esau earned God's hatred by "nursing a grudge against Israel, feuding with the Hebrew monarchies, and finally by gleefully joining in the pillaging and looting of the of the descendants of Jacob during their day of calamity (Obad 13), [...]" Perhaps one may be permitted to wonder if it was not Israel that came to hate Edom for such actions, and if Malachi did not transfer that hatred to God?

400 East College Street
Georgetown, KY 40324

Paul L. REDDITT

Novum Testamentum

Agustí BORRELL, *The Good News of Peter's Denial.* A Narrative and Rhetorical Reading of Mark 14:54.66-72 (International Studies in Formative Christianity and Judaism 7). Atlanta, GA, Scholars Press, 1998. xiv-250 p.16 x 23,5. $59.95

How does a negative portrayal of Peter and Jesus' other disciples function within a narrative the author calls a 'gospel' or 'good news'? This is the question addressed by Agustí Borrell in his doctoral dissertation presented at the Pontifical Biblical Institute in Rome.

In the Introduction, Borrell identifies a matter not adequately examined in 20th century interpretations of the Markan of account of Peter's denial — the role of the episode in the overall plot of the narrative. He reviews speculation about the historicity and *Sitz im Leben* of the Denial tradition from the first half of the century, then discusses more recent redactional analyses that seek to explain Mark's negative portrayal of Peter and the disciples in the gospel as a whole. He notes, for instance, T.J. Weeden's theory that Mark seeks to show Peter and the disciples as unwilling to accept that Jesus is the suffering Son of Man. He also notes W.H. Kelber's proposal that Mark is a representative of Galilean Christianity who seeks to discredit the leaders of the Jerusalem Christian community. Recognizing that Mark's portrait of Peter and disciples is not totally negative, Borrell affirms recent literary and rhetorical interpretations that seek to explain how the positive portraits function in relation to the negative. For example, he notes R.C. Tannehill's proposal that Mark's positive portraits of the disciples invites readers to identify with them, while the negative portraits invite readers to examine their own behavior as disciples ("The Disciples in Mark. The Function of a Narrative Role", *JR* 57 [1977] 386-405 = *The Interpretation of Mark* [ed. W. Telford] [IRT 7; Philadelphia 1985] 134-157). Recognizing the promising insights of a literary approach, Borrell proposes a study of Peter's denial 'in the context a synchronistic reading of the entire gospel' (14).

To establish a narrative context for the Denial episode, Borrell in Chapter I examines Jesus' prediction of Peter's denial in 14,27-31. Here, Jesus predicts his disciples will desert him by reciting Zech 13,7, 'I will strike the shepherd and the sheep will be scattered' (v. 27). To this he adds, 'but after I am raised up, I will go before you to Galilee' (v. 28). Mark's reconfiguration of the Zechariah passage, Borrell suggests, establishes an 'announcement-fulfillment' scheme into which Peter's denial fits. It also focuses attention on the personal authority of Jesus as prophet (40-41). The reaction of Peter and the other disciples, in turn, reveals aspects of their character. Peter's denial that he would desert Jesus and his pledge to die with him, Borrell asserts, is an attempt to detach himself from the other disciples. Yet, Mark writes that 'all' the disciples said the same thing. For Borrell, these separate expressions of self-confidence sets the stage for our viewing Peter's denial not as an isolated failing, but as representing the shortcomings of the disciples as a whole.

Chapter II examines how Mark's narration of the denial episode

establishes parallels between Peter's interrogation by servants of the high priest and Jesus' trial before the Sanhedrin. The parallels, Borrell observes, cause the reader to picture the two trials taking place simultaneously, so that the two episodes 'clarify each other reciprocally' (53). When Peter 'causes' Jesus' prediction to come true, it not only demonstrates Peter's weakness, it also underscores Jesus' authority because Jesus had predicted it. Conversely, Jesus' endurance of humiliation in his trial makes Peter's denial before the servants appear all the more cowardly. Borrell explains: 'The unexpected nature both of the situation in which Peter finds himself and of the simple comments made about him by servants, underlies the minimum danger and, consequently, increases his responsibility' (72). Peter's failure thus seems all the more pathetic. Mark focuses the reader's attention on Peter's thought and emotion when he hears the cockcrow a second time. We are told that Peter 'remembered' Jesus' prediction of his denial, then 'he broke down and wept' (v. 72). Borrell proposes that through the narrative device of internal focalization, 'the reader can 'feel' the mind of Peter at the moment when the words of Jesus run through it' (77).

Chapter III examines the direct and indirect ways the narrator characterizes Peter in the denial and the episodes leading to it. Since one of the most direct ways of focusing on a character is by name, Borrell gives significance to the fact that Jesus addresses Peter as 'Simon' in v. 37, when Jesus discovers the disciple not praying as instructed, but sleeping. Borrell believes Jesus' use of Peter's 'pre-disciple' name is not a demotion of Peter nor a rejection of him as disciple, but a way of pointing out his human weakness and his need to pray. He writes, 'Jesus uses his earlier name, as though, we might say, to shake him from his sleep and force him into awareness of his new circumstances, received from Jesus and depending upon their mutual links' (92). Other examples of direct characterization are the ways the attendants of the high priest refer to Peter as a follower of Jesus, in particular the servant-girl's reference to him as a 'Galilean' (v. 70). Borrell observes, 'It is probably legitimate to suspect a sense of disrespect and accusation in the term, given the pejorative attitude that the inhabitants of Jerusalem of that time seemed to harbour toward Galileans' (100). Peter's perception of hostility explains why he responds as he does.

Examples of indirect characterization are the narrator's descriptions of Peter's speech and actions. For instance, Peter is described as following Jesus 'at a distance' into the courtyard of the high priest. Borrell interprets this relative closeness to Jesus to mean that Peter is 'intent on continuing to follow, but this is limited and almost stifled by the still stronger urge to remain in personal safety' (107). Peter's concern for his personal safety leads him to deny knowing Jesus, presumably without realizing what he is doing. The second cockcrow triggers Peter's recollection of Jesus' prediction. Mark describes his reaction to this recollection: καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν. Borrell reads the participle as 'reflecting on it' — a description of the mental activity that leads Peter to weep. What is Peter reflecting on? Borrell writes, 'Here, the insistence is on the internal transformation of Peter, the way he, after remembering the words of Jesus, becomes *conscious of the whole process that led him to the denial* (my emphasis)' (111). Connecting Peter's weeping with this state of conscience, Borrell proposes, 'It would be legitimate ... to

see in it a first step towards a repentance and towards overcoming his weakness' (113-114).

Chapter IV examines the function of the Denial within the larger narrative. Borrell illustrates how the relationship between Jesus and Peter that unfolds within the narrative of the gospel reaches 'a kind of crescendo' in the Denial episode (119). Mark here employs the narrative device of σύγκρισις, the comparison and contrast of two individuals in similar situations. This compositional technique was popular in Hellenistic rhetoric and literature, with Plutarch's *Lives* being a notable example. For Borrell, what makes Peter's confrontation with the attendants comparable to Jesus' appearance before the high priest is that both are simultaneously on trial. Although Peter's trial is different from Jesus', the behavior attributed to each allows the reader to discern more clearly the differences between the two, chiefly their different attitudes towards death. In light of this contrast, Peter's relationship to Jesus needs to be reassessed. Earlier in the narrative, Jesus appears to accept and affirm his disciples' readiness to die with him, even though Jesus predicts the desertion of his disciples. In the Gethsemane episode, Borrell observes, 'At the moment of immediate preparation for his Passion and Death, Jesus brings these three [Peter, James, and John], who had expressed their willingness to share in his death in different but mistakable ways (cf. 10:39; 14:31) with him' (139). Peter's denial dramatically illustrates Jesus' teaching to his disciples at Gethsemane, 'The spirit is willing, but the flesh is weak' (14,38). For Borrell, the narrator intends Peter's conduct to be seen as paradigmatic for all the disciples: 'a proof of how good-will (human), without recourse to God through prayer, is not sufficient to allow us to follow Jesus to death' (142). Jesus, in contrast, exemplifies the very strength that his disciples lack. Looking to the end of the gospel, Borrell argues that the open-ended conclusion, or non-conclusion, invites the reader to see a paradox emerging from Peter's denial. By the same authority that Jesus predicted Peter's denial he predicts their reunion in Galilee. Borrell thus asserts that the gospel is a narrative Christology: 'The narrative unfolding of the gospel shows the fidelity of Jesus as the sole factor that allows the failure of Peter and the others to be overturned' (172).

Chapter V examines the rhetorical function of the narrative. Borrell here develops conclusions already drawn concerning how the narrative engages the reader. Recalling how Mark juxtaposes the trials of Jesus and Peter, Borrell observes, 'Only the reader, in fact, is able to be present at both "cross-examinations"' (185), and he adds, 'the reader alone can assess all the consequences' of the action described (188). The reader's privileged position brings with it responsibility: 'the question about Peter's behavior reverts back on the reader, so that he will ask himself about his own conduct' (189). In the process, the narrative aims at effecting a relationship between the reader and Jesus. Although the gospel contains no explicit invitation to imitate Jesus, Borrell believes 'the invitation to imitate is definitely there in the narrative sense' (202). The book's epigraph provides a testimony to how the narrative's implicit Christology supports the invitation to imitation.

Borrell superbly demonstrates how Mark's Gospel is a complex, multi-layered narrative in which the identities of Jesus and his disciples are delineated through the situations they encounter and their interaction with

each other. He convincingly shows that Peter's denial is not an interlude in the narrative, but a crucial component of it. Insights into the character of Jesus and his disciples accumulate as the narrative unfolds and do seem to reach a 'crescendo' in Jesus' trial and Peter's denial. Moreover, Borrell's narrative analysis of the Markan account of Peter's denial provides a basis for speculating about the rhetorical function of that episode and the gospel as a whole. However, narrational analysis can limit rhetorical analysis by imposing a conceptual grid of literary categories which are inadequate for interpreting the social and cultural texture of discourse. For example, B. Malina and R. Rohrbaugh argue that Jesus' appearance before the Sanhedrin is not a real 'trial,' but is a 'status degradation ritual,' which along with the crucifixion is an attempt to humiliate (shame) Jesus and discredit his followers (B. Malina – R. Rohrbaugh, *Social-Scientific Commentary on the Synoptic Gospels* [Minneapolis, MN 1992] 271-274). By analogy, Peter's behavior represents a failed attempt to escape his own status degradation when he is identified as a Galilean and an associate of Jesus. Considering how Mediterranean values of honor and shame are encoded in the text, Peter's remembrance of Jesus' prediction comes as he realizes the futility of defending his status (honor), and his weeping represents the shame he feels. The paradox is that Peter's defense of his honor before the attendants of the high priest leads to his feeling of shame before Jesus. Borrell is correct that Mark's narrative represents Peter as *not* completely distant from Jesus either spatially or spiritually. The text does invite readers to identify with Peter's thought and feeling at that moment, as Borrell argues, but the rhetorical thrust is a warning about the futility of following Jesus and hoping to maintain social status in the process. In conclusion, Borrell's narrative analysis offers cogent insights into the rhetorical function of Peter's Denial, but a thorough rhetorical analysis involves more than narrative analysis.

Union College
Barbourville, KY USA 40906

Russell B. SISSON

Ben WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles.* A Socio-Rhetorical Commentary. Grand Rapids, MI, W.B. Eerdmans – Carlisle, UK, The Paternoster Press, 1998. xlviii-874 p. 16 x 23,5. $50.00

This impressive commentary on the Acts of the Apostles exemplifies Professor Witherington's usual close and cautious reading of the biblical text with careful research in and response to relevant secondary literature. Overall, it is thorough, thoughtful, and balanced, though grounded without apology in his Christian faith perspective on the issues raised by the text. W.'s 102-page introduction addresses the following: genre; rhetoric; authorship, date, and audience; text; structure, theology, and purpose; Acts chronology; Pauline chronology and Galatian data; and hermeneutics. One striking shortcoming is W.'s use of Greek in lower case but without accents or breathing marks –

even if W. had limitations in his word processor, the absence of Greek accents and breathing marks seems peculiar and unacceptable in an otherwise scholarly commentary. Witherington's commentary claims a special focus on (1) rhetorical dimensions of Acts as meant for oral reading, and (2) the similarity of Acts to Hellenistic historiographical works. The second, historiographical, emphasis is more obvious and frequently addressed. Thus, W.'s explanation of the order of Acts accounts by the historiographical tendency to ethnographic and regional ordering of narratives is helpful (e.g., 439). Although W. repeatedly refers also to rhetoric and analyzes the rhetorical structure of speeches, I do not recall much stress on explicitly oral dynamics after his discussion in the introduction (41-42, but note his insistence on rhetorical form in the Stephen speech, 260). In fact, my overall impression is less of a distinctly 'socio-rhetorical commentary' promised by the subtitle than of a standard detailed scholarly commentary that dialogues verse by verse with secondary literature, with about 27 excursus pertaining to particular passages. Thus, W. presents "A Closer Look – Luke's Use of the OT" (123-124) after treating Acts 1,16. Other 'closer looks' deal with issues like 'multiple Pentecosts' (denies, 134-135), salvation, Christology, summaries, sources, eschatology, social levels, miracles and magic, Josephus, synagogues, women, 'God-fearers', romance, Paul in Acts and the letters (letters not always more accurate, 430-438), chronology of letters and Acts (445-449), 'we' passages, *religio licita* (denies relevance, 444), travels, and Roman citizenship. Two appendices deal respectively with internal clues to the earliness of Galatians, and salvation and health in the first century. Because this is a commentary with multiple excursus rather than a monograph with a unified thesis, it is not an easy book to engage in discussion, and this review will tend to relate to diverse issues and passages. In general, however, besides engaging most Western-language approaches to Acts, W. gives more than usual serious attention to traditional patristic theories about Luke and Acts, such as to Eusebius's supposition of a favorable conclusion to Paul's Roman trial at the end of Acts (792-793), and to patristic attributions of authorship to 'Luke the beloved physician', but in a nuanced scenario somewhat like that provided by A.D. Nock (59, cf. also Joseph Fitzmyer below), which limits the author's claimed presence to the later journeys of Paul as signaled by the 'we' passages. The first-century analogy perhaps closest to this might be in *The Jewish War*, in which Josephus through the first person (usually 'I') signals his limited presence as an eyewitness to some of the later episodes of his account. Witherington makes heavy use of S. Praeder's criticisms of the notion that there was a convention of using 'we' in narrating sea voyages (480-486). He rightly notes how anomalous was the use of 'we' in Acts only in the plural, never in the singular, perhaps to remain unobtrusive. He points to the earliest evidence of how 'we' in Acts was understood by second-century Christians in Irenaeus, *Adv. Haer.* 3.14.1, as indicating an 'inseparable' companion, an overstatement to which W. prefers the more moderate phrase, 'Paul's sometime companion,' with Fitzmyer (*Luke I–IX*, 48,51; *Luke the Theologian*, 22). While sympathetic to this reserved explanation for the claim to participation made by the 'we' passages, I find the frequent references to the possibility that Luke may have been the team's sometime doctor as jarring as Irenaeus's exaggerated 'inseparable companion' (485; cf. 490, 175, n. 44).

To W.'s conclusion that the combination of 'we' passages and open-ended conclusion of Acts suggest that Luke sees his own time as continuing that period covered in Acts 1–28 (62), I would like to append my further suggestion that this open-ended ending of Acts explicitly prepares Luke and Acts for canonical appropriation and application by later readers (W. Kurz, "The Open-Ended Nature of Luke and Acts as Inviting Canonical Actualization", *Neotestamentica* 31 [1997] 289-308.). Witherington makes the problematic argument that the author was a native Greek speaker who does not know Aramaic, because he avoids Aramaic expressions from Mark (52). W.'s justification overlooks the widely acknowledged Lukan Hellenistic stylistic preference for avoiding barbarisms, which are what Markan Aramaic expressions would appear to Greek readers to be. Nor does W. agree with the common description of Luke and Acts as a 'continuation of the biblical history' (37). On the one hand, W. acknowledges the impressive similarities between the LXX and Acts, the author's deep indebtedness to especially prophetic portions of scripture, and shared vision with biblical and other Jewish historians about God and a chosen people guided by a holy book, etc. However, W. insists that 'the *sort* of history Luke chooses to write about is different in crucial respects from the sort found in the OT, or in the Maccabean literature, or in the Hellenistic Jewish historians. OT and early Jewish historiography is, like ancient Greek historiography, about battles, political intrigue, and the like, though of course God is a or even *the* major player in such dramas' (37). If one accepts this perhaps overstated contention about OT historiography, one might accept W.'s distinction of Luke and Acts as a different kind of *salvation* history achieved more through preaching than political or military means (37). 'This is about theological intrusion, not mere historical development' (38). However, such a dichotomy seems overdrawn for my reading of God's intrusive saving actions also in the Jewish scriptures. W. also argues that the Lukan view of the people of God is more inclusive (of gentiles) than the normal ethnographic OT and Jewish sense. I also find W.'s simple identification of audience with Theophilus problematic (63). Even if one grants that Theophilus was the patron for Luke and Acts, perhaps even the promoter (or 'publisher'?) of the two volumes, a patron is not coextensive with the normally more numerous audience. Even if Luke was addressing Theophilus, he surely intended his work to be read by many. (Even Paul's letter to Philemon was meant to be heard by the entire church that met at his house [Phlm 1-3].) Witherington is plainly more sympathetic toward traditional views on 'introduction' questions like the authorship and genre and historicity of Acts (e.g., 235-240), than toward more reductionist, historicist, or deconstructionist attitudes which are suspicious of the historicity of Acts or which consider it (à la Richard Pervo) more as a romance (376-381). Some of his main 'opponents' in interpretation tend to be those who lean toward a minimalist evaluation of the historical genre or historicity of Acts, such as post-Bultmannians or G. Lÿuudemann (e.g. 328, n. 3), or those whose literary approaches tend toward post-structuralist deconstruction. For example, with a certain exasperation, W. remarks that the old Baur hypothesis of thesis-antithesis-synthesis should be laid to rest for good (96). Against the 'early Catholic' hypothesis, he claims the untidiness of Acts about the Spirit and baptism suggest a time before institutionalization (290, n. 41). However, W.

exhibits more tendencies to harmonize data than I am comfortable with (e.g., what Paul and companions saw and heard in the three conversion accounts, 313). W.'s implication that the writer Luke may have heard the Acts 26 version (303, n. 6) cannot be drawn even from the 'we' accounts, since the 'we' accompany Paul on his journeys to his trials but do not appear at his trials (as the Twelve were with Jesus on his journey to Jerusalem, but not at his trials). On several occasions, W. denies, with C.W. Fornara (*The Nature of History in Ancient Greece and Rome* [Berkeley 1983]), that there was any convention of inventing speeches for ancient histories, even though some bad historians did so (e.g., 33, 40; cf. W.'s discussion in *History, Literature, and Society in the Book of Acts* [ed. B. Witherington III] [Cambridge 1996] 23-32). Witherington's comparison of miracles and magic in antiquity and Acts (577-579) is an insightful reflection on Lukan narrative dynamics (despite an anachronistic reference to magic as conjuring tricks, 397). Unlike postmodern hermeneutics of suspicion in which *miracle* characterizes deeds done by 'our group' and *magic* deeds done by 'other religions', W. uses insights of authors like Yamouchi and Meier to resist reductionism and insist that ancients distinguished not only miracles from mundane events but also perceived 'something of a sliding scale' from pure miracle to pure magic (577). From W.'s Christian perspective, 'What characterizes magic is the attempt through various sorts of rituals and words of power to manipulate some deity or supernatural power into doing the will of the supplicant' (577). Observation by W. of the social significance of the Acts miracles and magic narratives relates his treatment more closely to contemporary approaches to this issue. W. notes how especially Acts 19 portrays Christianity as 'an alternative to 'popular' religion of magic and mysteries and astrology and fate. Acts 19 clearly distinguishes miracle from magical manipulation (578); yet Acts maintains the thaumaturgic dimension of Christianity, in which health is a subordinate but significant aspect of salvation (579).

Witherington makes a significant departure from the majority view on the relationship between Gal 2 and Acts 15 (he relates it more to Acts 11) and the related question of the chronology (and location) of the Pauline Galatian controversy (90-97, 440-449, esp. 444, n. 361; cf. 81-86, Appendix 1, 817-820). I believe that his careful arguments and evidence should be taken seriously and might perhaps be able to at least soften the perceived impasse between Pauline and Lukan approaches to the Jew-gentile issues addressed respectively in Gal 2 and Acts 11 and 15.

Especially intriguing (and I believe promising) is W.'s interpretation of the Apostolic Decree as reported in Acts 15 (460-470). W. argues against the fairly widespread 'kosher' interpretation of the items of the decree (cf. 434). He points out that in the decree, the word εἰδωλόθυτον is actually a Jewish Christian term which according to *TLG* (which mentions the exceptions only of 2 Macc 5,2 and *Sib. Or.* 2,96, which in turn may well be Christian interpolations) refers primarily not to the meat eaten but to the venue of temple feasts, in which are likely to take place all the four activities or elements forbidden in the decree – idolatry, πορνεία (as in temple prostitution), and strangling and blood, which occur in pagan sacrifices (460-470).

In other words, W. relates the apostolic decree of Acts 15 more closely to the problems Paul addressed in 1 Cor 8–10 and 1 Thess 4,1-9, than to Jewish-

gentile table fellowship or community problems in Christian churches (466). And W. proposes that the Pauline critique of idols at Athens recounted in Acts 17 accords with this decree, although I find problematic his suggestion that the Acts 17 speech may be Pauline (466, n. 435-436).

These are just a few of many questions or discussions I would have with specific points made in this learned commentary. For those seeking a recent commentary on Acts that engages intelligently most of the scholarly issues and tends to give a reasoned and reasonable presentation of more traditional stances on introduction and historical issues and approaches to Acts, I recommend this work.

Marquette University
Milwaukee WI 53233

William S. KURZ, S.J.

Giorgio GIURISATO, *Struttura e teologia della prima lettera di Giovanni.* Analisi letteraria e retorica, contenuto teologico (AnBib 138). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1998. 720 p. 17 x 24. Lit. 98.000 – $66.00

Le prime ricerche di Giorgio Giurisato sulla prima Lettera di Giovanni risalgono a una ventina di anni fa («Struttura della prima lettera di Giovanni», *RivBib* 21 [1973] 361-382). Il presente lavoro è la pubblicazione della sua tesi di dottorato presentata nel 1997 alla Facoltà teologica della Pontificia Università Gregoriana di Roma, sotto la direzione del prof. Ugo Vanni. A conclusione della sua dettagliata analisi del testo della prima Lettera di Giovanni, preceduta da un ampio *status quaestionis* di carattere storico, il Giurisato afferma di «aver trovato la soluzione del "puzzle"», per usare l'immagine di J.C. O'Neil" (1966), dimostrando che la Lettera «è fatta di pietre preziose ben lavorate, non allo stato grezzo, e che è una collana, non un mucchio di perle, brillanti, ma sciolte» (669). La chiave della soluzione del puzzle della 1 Gv per G. si trova nell'applicazione del genere letterario della «cria» — greco χρεία, latino *usus* — che, secondo i trattati di retorica classica — Ermogene di Tarso, tradotto in latino da Prisciano, e Teone di Alessandria e altri — comprende tre elementi: la citazione di una sentenza, attribuita ad un autore, l'elaborazione della cria mediante varie forme argomentative, e infine un'esortazione applicativa. Nella presentazione del suo approccio metodologico il G. conclude dice che la 1 Gv «è una ordinata raccolta di sette crie, racchiuse da un prologo e un epilogo» (287).

Questa conclusione è il frutto di un'ampia indagine che si sviluppa in due parti. Nella prima — quattro capitoli (250 pagine) — il G. ricostruisce la storia delle varie proposte di divisione e strutturazione della Lettera a partire dall'epoca antica (padri della chiesa) fino ai commentatori moderni e contemporanei. Anche se la documentazione sugli autori dell'ottocento e novecento è molto ampia e dettagliata (36 autori dell'ottocento e 84 tra commenti e studi del novecento) l'apporto più notevole della ricerca storica

di G. è la trattazione dedicata agli autori, per lo più ignorati, dell'epoca moderna: una decina di autori dei secoli XV–XVIII. È questo il periodo in cui la retorica classica è in auge, mentre essa invece entra in crisi nell'ottocento fino al suo completo rigetto. Questi autori del cinque-seicento, grammatici e teologi, come J. Camerarius (1556), H. Bullinger (1582), L. Danaeus (1585), J. Piscator (1609) e altri, leggono il testo della 1 Gv applicando le *figurae* della retorica classica. Essi offrono un materiale prezioso, frutto di un'analisi molto precisa e attenta al testo. In questi autori la *dispositio* del testo è trattata sotto il titolo dell'*argumentatio*, privilegiando perciò l'aspetto dottrinale rispetto a quello letterario. Ma questa scelta impedisce di trovare una vera e propria struttura della Lettera. In altri termini — dice il G. — la semplice individuazione delle *figurae* retoriche, anche se utile per lo studio del testo, non consente di trovare la struttura della Lettera.

Invece negli autori del XIX secolo prevale l'interesse per la concatenazione o il nesso delle idee. Questo diventa anche il criterio principale per la divisione della Lettera, il cui genere letterario oscilla tra quello polemico, apologetico, dottrinale o parenetico. I diversi contributi dei commenti (circa un centinaio) e degli studi (una trentina) sono suddivisi secondo gli argomenti e il metodo: fonti, divisione del testo, analisi linguistica, critica retorica. Il bilancio del novecento nella ricerca della struttura della 1 Gv è sostanzialmente positivo nel senso che viene elaborata e collaudata una metodologia più attenta agli aspetti letterari del testo della Lettera: divisione del testo per colasticometria — individuazione delle piccole unità letterarie, delle cesure e delle frasi di transizione. Invece, secondo il G., rimane da chiarire il metodo, integrando analisi letteraria e retorica. In ogni caso, al termine della ricostruzione storica dello studio della 1 Gv si deve riconoscere, dice il G., che l'autore «è un esperto nell'arte dello scrivere» (258).

La seconda parte del lavoro, dopo alcune pagine di puntualizzazione dell'approccio metodologico, è dedicata interamente all'analisi accurata del testo della Lettera sotto tre profili: analisi letteraria, analisi retorica e contenuto teologico. Ognuna delle sette pericopi è composta da più paragrafi o piccole unità colometriche — da un minimo di sei ad un massimo di sedici (sesta pericope: 1 Gv 3,23–5,4) — connessi tra loro in forma chiastica o abbinata. In ognuna delle sette sezioni non mancano mai, conforme al genere letterario della cria, i paragrafi in forma di sentenza iniziale e di esortazione (imperativo o congiuntivo).

La struttura della 1 Gv proposta da G. si presenta così:

1,1-4:	prologo
1,5–2,6:	prima pericope
2,7-17:	seconda pericope (qui nel testo c'è una svista perché è scritto 1,7-17)
2,18-28:	terza pericope
2,29–3,10:	quarta pericope
3,11-22:	quinta pericope
3,23–5,4:	sesta pericope
5,5-17:	settima pericope
5,18-21:	epilogo

Solo alla fine, sulla base della connessione e progressione (tematica) delle pericopi, viene individuata la divisione della Lettera in due parti: (a) dalla prima alla quarta pericope; (b) dalla quinta alla settima pericope (660).

In questa seconda parte del lavoro, chiamata «proposta di soluzione», il maggior impegno del G. consiste nella delimitazione delle singole pericope e nella individuazione dei diversi paragrafi all'interno di ogni pericope sulla base di criteri letterari. Nell'analisi letteraria del testo egli applica otto criteri o tipi di indizi presentati nel capitolo dell'«approccio metodologico» (268-278): parallelismo, inclusione, termine-uncino o parola-aggancio, annuncio del tema, transizione, ripetizione e variazione dei termini, cambiamento del genere letterario (nella conclusione del paragrafo dice egli preferisce parlare di cambiamento dello stile e non del genere letterario: perché non metterlo nel titolo? [276]), le figure, e quattro principi in cui si sottolinea la priorità della forma del testo rispetto al contenuto. Un contributo originale del lavoro del G. è la presentazione del genere della cria nel contesto dell'analisi retorica (278-296). La cria si presenta sotto due specie: quella semplice e quella elaborata. Quest'ultima è uno dei «progimnasmi». Dopo aver riportato il testo completo di Prisciano — traduzione latina di Ermogene — ne fa un commento e applicazione alla 1 Gv. Nel testo della lettera il G. individua all'inizio delle sette sezioni le seguenti crie: 1 Gv 1,5; 2,7-8a; 2,18; 2,29; 3,11; 3,23; 4,21; 5,5. Esse sono seguite dall'elaborazione — latino *operatio* — che si base di diversi argomenti: *a causa, a contrario, a comparatione, ab exemplo, ab iudicio* (290-291). Alla fine il G. afferma che «la meta ultima dell'analisi letteraria e retorica è comprendere il messaggio teologico». Ma ancora una volta ribadisce che esso dipende dall'analisi attenta del testo: «l'ordine delle tappe [dice citando A. Vanhoye] va dall'aspetto letterario a quello contenutistico» (297).

Sulla base di questi criteri metodologici il G. fa un'analisi accurata del testo della Lettera. Anche se in alcuni casi le conclusioni proposte del G. sono discutibili, non si può negare che egli applichi il metodo integrato di analisi letteraria e retorica in modo rigoroso e coerente. La validità di questa metodologia è confermata da alcuni risultati: la soluzione di alcuni punti critici del testo come quello relativo ai pronomi αὐτός, ἐκεῖνος, di 1 Gv 3,3b.5.7c, da riferirsi a Dio-Padre (cf. 1 Gv 4,17c, ἐκέινος, Dio), la chiarificazione di altri aspetti oscuri o ambivalenti della Lettera come quello del rapporto tra ἁμαρτία e ἀνομία, del significato della categoria inteso come «peccato che conduce alla morte», dell'attribuzione di τὸν ἀληθινὸν / ἐν τῷ ἀληθινόν in 1 Gv 5,20, riferiti rispettivamente a Dio-Padre e a Gesù Cristo (642).

A parte alcune sviste come la lettura di indicativo aoristo invece del perfetto (1 Gv 5,9-10, μεμαρτύρηκεν [600; cf. 634: giusto!]), alcune riserve critiche riguardano l'esegesi e l'interpretazione generale del testo. In alcuni casi, per fare una scelta esegetica, il G. fa ricorso a criteri che vanno oltre il metodo dell'analisi strettamente letteraria e retorica. Più volte infatti egli rimanda ai testi «paralleli» del Quarto Vangelo, oppure alla tradizione evangelica comune che si presuppone nota ai destinatari della Lettera. Così l'interpretazione dell'espressione ἀπ' ἀρχῆς di 1 Gv 1,1, riferita non all'inizio storico di Gesù, ma al λόγος preesistente, si fonda sul

rimando al prologo del Quarto Vangelo. Questa interpretazione non si concilia con quello che G. dice a proposito della cria: «essenziale alla cria è che sia attribuita a qualcuno» (persona storica?) (312, 381).

Ma queste riserve non intaccano per nulla il valore complessivo del lavoro di G. che rappresenta un buon contributo non solo per chiarire il genere letterario e la struttura della 1 Gv, ma anche per coglierne il contenuto teologico in modo unitario e organico. In breve, come dice il G., l'autore della 1 Gv appare non è solo «il teologo che tutti riconosciamo, ma un fine stilista» (675: eviterei il termine «stilista» che, anche se applicabile ad uno scrittore, nell'uso attuale più comune viene riferito ad un creatore di moda). «L'autore che intitola la Lettera περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, è un maestro della parola».

Viale Ungheria, 20 — Rinaldo FABRIS
I-33100 Udine

Varia

Mario LIVERANI (a cura di), *Le lettere di el-Amarna*. 1. *Le lettere dei «Piccoli Re»*. 2. *Le lettere dei «Grandi Re»* (Testi del Vicino Oriente antico 2. Letterature mesopotamiche 3. Le lettere di el-Amarna 1-2). Brescia, Paideia Editrice, 1999. 474 p. 10 x 17. Vol. 1: Lit. 37.000; vol. 2: 64.000

M. Liverani est professeur d'histoire du Proche-Orient ancien à l'Université «La Sapienza» de Rome. C'est après de longues années de recherches qu'il offre au grand public des orientalistes et biblistes ces deux volumes sur la correspondance d'el-Amarna. L'édition des lettres est précédée d'une introduction et suivie des index d'usage et d'une bibliographie. Ces volumes qui adoptent une numération propre sont munis de concordances entre cette nouvelle numération et celle, plus connue, de Knudtzon. La traduction de chaque lettre est accompagnée d'une brève explication, d'une bibliographie essentielle et de notes explicatives d'ordre surtout philologique.

La traduction a été complètement remise sur le métier. Le commentaire philologique et historique est lui aussi à la pointe de la recherche de sorte que le spécialiste et le lecteur cultivé trouveront ici une documentation de tout premier choix et ample matière pour des échanges fructueux. L'œuvre de M.L. se situe dans le sillage des travaux de J.A. Knudtzon, dont l'édition, mise à jour par A.F. Rainey, reste toujours un point de référence en la matière. Elle est aussi en constant dialogue avec l'édition des lettres par W.L. Moran (cf. *Bib* 70 [1989] 566-572]).

Les archives d'Aménophis IV ou Akhnaton (1353-1336 environ) ont leur importance pour le bibliste. Du point de vue historique tout d'abord, car les lettres d'el-Amarna sont une des rares sources d'information directe sur la situation politique du couloir syro-palestinien au cours du XIVe siècle avant J.-C. Elles nous renseignent sur les règnes locaux et leur fonctionnement, sur la domination et la politique égyptienne dans cette région, sur l'administration, la circulation des biens, les troubles sociaux, les invasions et les guerres, et finalement sur la religion. Toute théorie historique sur les origines d'Israël doit donc absolument en tenir compte.

Toujours du point de vue historique, les lettres parlent des désormais célèbres Habirus. Très tôt, les historiens ont voulu voir un lien entre ce terme et celui d'Hébreu. M.L. est d'ailleurs l'un de ceux qui ont le plus contribué à clarifier la discussion à ce sujet. À côté des problèmes philologiques, somme toute secondaires, il existe un problème de datation assez sérieux. Faut-il faire remonter le début de l'installation d'Israël jusqu'au XIVe siècle av. J.-C.? Ou bien aurions-nous deux versions de cette installation (ou «conquête»), l'une cananéenne, dans les archives d'el-Amarna, et l'autre hébraïque, dans la Bible? D'autres ont supposé qu'il y aurait eu deux conquêtes, l'une plus ancienne, conduite par les «fils de Léa» et l'autre, plus récente, conduite par les «fils de Rachel».

Une utilisation contextuelle des lettres d'el-Amarna a fait pencher la balance dans une autre direction: le terme Habiru est une dénomination sociale et non ethnique. Les Habirus sont donc avant tout des marginaux de la société (esclaves fugitifs, victimes de l'endettement, etc.). Ceci a conduit plus d'un chercheur à favoriser une théorie sociologique de la conquête, par exemple celle d'une rébellion de paysans appauvris contre les cités cananéennes.

Plus récemment, la recherche sur les Habirus a connu deux développements importants. Tout d'abord, du point de vue sociologique, on constate que les Habirus d'el-Amarna agissent en groupe, dans les zones non urbaines, c'est-à-dire dans les régions boisées ou montagneuses, et qu'ils s'adonnent à des agressions contre les centre habités. Les Habirus connus par d'autres documents agissent plutôt individuellement, par exemple en louant leurs services comme mercenaires ou pour des activités serviles. Du point de vue sémantique, on constate que les lettres emploient le terme de façon péjorative pour désigner les ennemis, les hors-la-loi et les rebelles.

En ce qui concerne de l'histoire du Proche-Orient ancien, M.L. propose une lecture «structurale» des lettres et considère ces documents avant tout comme l'expression et l'instrument d'une organisation politique et administrative (37). Il s'oppose à la lecture événementielle qui, prenant à la lettre certaines expressions, voit le monde égyptien s'écrouler sous Akhnaton. Il faut faire la part de la rhétorique dans cette correspondance: les interlocuteurs de l'Égypte veulent obtenir à tout prix son aide, mais le Pharaon refuse de s'immiscer dans les conflits locaux tant que ses intérêts ne sont pas en jeu. En outre, les rapports entre «suzerains» et «vassaux» sont conçus de façon différente en Égypte et en Asie. En Égypte, les rapports sont unilatéraux: le Pharaon ne s'engage pas à assister ses vassaux. Pour les Asiatiques, les rapports sont au contraire toujours bilatéraux: le vassal promet fidélité et le suzerain promet assistance. Ceci explique le ton alarmiste des lettres qui réclament à grand cris une protection que le Pharaon n'est guère enclin à

concéder. Par contre, il n'hésitait pas à intervenir pour défendre son hégémonie. De toute manière, l'empire égyptien s'est maintenu durant cette période, sauf dans le Nord du couloir syro-palestinien en raison de la pression hittite.

Sur bien d'autres points cette publication se révélera instructive. Signalons, par exemple, que ces lettres illustrent très bien la mission des «messagers» et «hérauts» du roi. Le texte d'Is 40,3 en reçoit un nouvel éclairage (35, n. 100). L'étude du prophétisme ou de la fonction de l'ange de YHWH (ou «messager de YHWH»), l'influence du langage diplomatique du Proche-Orient ancien sur la théologie de l'AT, en particulier sur les titres divins, et sur la théologie et les formulations de l'alliance avec Dieu et non avec une puissance étrangère sont d'autres domaines où les connaissances peuvent progresser, sans parler, bien entendu, de l'histoire et de la philologie. Mais il faudra surtout remercier M. Liverani parce qu'il apprend à ses lecteurs que l'étude de ces archives a déjà une valeur en elle-même.

Via della Pilotta, 25 Jean Louis SKA
I-00187 Roma

S.R. LLEWELYN (ed.), *New Documents Illustrating Early Christianity*. Vol. 8: *A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published 1984-1985*. Grand Rapids, MI - Cambridge, UK, W.B. Eerdmans – Macquarie University, N.S.W. Australia, Ancient History Documentary Research Centre, 1998. 198p. 18 x 24. $35.00 – £23.99

Il volume curato per massima parte da S.R. Llewelyn prosegue una meritoria iniziativa editoriale, la presentazione di documenti dell'antichità greco-romana utili a contestualizzare storicamente personaggi e circostanze del Nuovo Testamento. Che questa sia un'esigenza oggi particolarmente avvertita dalla ricerca, classicista e biblica, è testimoniato dal moltiplicarsi degli studi con prospettiva interdisciplinare. Naturalmente una ricerca di questo tipo richiede la collaborazione di più studiosi e la complementarietà di competenze che il singolo non può possedere. È dunque del tutto condivisibile l'auspicio in tal senso di Llewelyn, che con questo contributo (appunto uscito con eccessivo ritardo rispetto all'epoca di riferimento, e con lacune bibliografiche) abbandona il ruolo di editore unico della serie. Ci si augura peraltro che la nuova formula dell'intervento di più voci non si esaurisca, come pare progettato, nel dibattito «attraverso la bibliografia», ma si articoli invece in una discussione che sappia intersecare — e non solo giustapporre — le specificità di approccio e di contesto, sviluppando una metodologia che risponda appieno ai principi della interdisciplinarietà. È quest'ultimo aspetto che sembra essere in parte sfuggito a Llewelyn, quando ha organizzato il materiale per categorie e quando si è soffermato

sull'analisi estremamente puntuale e circoscritta di documenti e istituti, trascurandone un poco la contestualizzazione.

Il volume consiste di cinque parti di varia ampiezza, articolate in capitoli e sottosezioni nettamente caratterizzati: «Slavery» (1-46); «Taxation» (47-105); «Public Courtesies and Conventions» (106-144); «Judaica» (145-155); «Ecclesiastica» (156-179). Una rapida rassegna, di necessità selettiva e disomogenea, servirà a chiarire il senso delle osservazioni.

Il tema della schiavitù, evidentemente fondamentale nel contesto del primo cristianesimo, viene sviluppato attraverso l'analisi di tre nuclei testimoniali riferiti all'aspetto della punizione «statale» della fuga degli schiavi (§ 1-3): la attestazione epigrafica anatolica *ante* II secolo a.C. della crocifissione di uno schiavo uccisore del padrone; un papiro di V-VI secolo d.C. (cui giustamente Llewelyn riconosce il carattere magico, ma che non è riconducibile con sicurezza al contesto schiavile, tanto meno a quello della prima età cristiana); sedici papiri — distinti per l'età tolemaica e per quella romana — che si riferiscono ai vari aspetti del fenomeno, sul cui perseguimento, a quanto appare dalla accurata disamina delle fonti antiche e della dottrina moderna presentata dall'Autore, si ha ancora molto da indagare. Il riferimento al contesto neotestamentario dell'intero complesso documentale è determinato dal problema della natura giuridica della vicenda dell'Onesimo fuggito presso Paolo, quale è riferita nella Lettera a Filemone. Al problema non v'è soluzione: è un'ipotesi (per quanto forse fondata) che Onesimo fosse uno schiavo fuggitivo, così come lo sono che il luogo di detenzione dell'apostolo fosse Efeso e non Roma (la questione è stata ampiamente discussa da W. Schenk, "Der Brief des Paulus an Philemon in des neueren Forschung (1945-1987)", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (*ANRW*), II.25.4 [ed. W. Haase] [Berlin – New York 1987] 3480-3486), che nella provincia d'Asia in quell'epoca il governo romano fosse partecipe delle procedure di cattura di uno schiavo fuggitivo, che lo fosse sul(l'eventuale) modello del regime applicato in Egitto, che questo sia definibile nei termini di un intervento sistematico. Procedendo per categorie, Llewelyn riduce l'entità di due problemi strutturali e intrinseci a molta parte del suo lavoro (di cui è comunque perfettamente consapevole), quello del rapporto fra le amministrazioni romana e tolemaica e quello della estensibilità alle province dell'impero delle norme attestate per l'Egitto romano — non per caso oggetto di reiterato dibattito — finendo anche per trascurare un poco il rapporto con il mondo cristiano. Relativamente alla fuga dello schiavo dal proprio ruolo (ma anche del libero; si pensi alla fuga dagli obblighi fiscali, sulla quale pure l'Autore si diffonde più oltre (97-103) in rapporto esclusivo con l'Egitto) meritava insistere sulle valenze religiose della *anachoresis* dei cristiani (cui è riservata, nella sezione sulla fiscalità, una sola pagina) e soffermarsi maggiormente sul problema dell'atteggiamento paolino nei riguardi della schiavitù, tutt'altro che univoco, magari rifacendosi al recente P. Garnsey, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine* [Cambridge 1996] 153-156, 173-188).

L'aspetto della circoscrizione nell'analisi appare con evidenza nella seconda, assai accurata, sezione del volume, riservata alla fiscalità (§ 4-6). Data la situazione documentale è del tutto legittimo affrontare il problema della riscossione fiscale nella Giudea di I-II secolo d.C. e del ruolo dei *te-*

lonai — gli appaltatori delle tasse — nel Nuovo Testamento tenendo conto della esperienza prima greca e poi romana in Egitto (in 53, n. 23 *UPZ* 112 va corretto in *UPZ* 121, come nell'indice finale delle fonti). Tuttavia, giusta quanto si è osservato sopra, troppa parte sembra riservata all'analisi di dettaglio dei testi papiracei, pure di grande (ma specifico, talora a singoli *nomoi*) interesse documentale. Anche a seguito di studi recenti sulla Palestina romana la ricerca meritava una maggiore autonomia dall'Egitto, che non conobbe sino alla fine del II secolo d.C. quell'»istanza mediana» tra amministrazione centrale e contribuenti rappresentata dalla «città» e dai suoi modelli di comportamento (nel volume, si veda 49-50, n. 13). È dalla contestualizzazione dell'apparato giudaico in questa prospettiva che emerge il quadro storico di personaggi di buona disponibilità finanziaria, che appaltavano la riscossione delle tasse giusta sistemi di matrice greco-ellenistica, con le conseguenze sia reali sia di «mentalità» che tale attività comportava: si veda da ultimo F. Herrenbruck, "Steuerpacht und Moral. Zur Beurteilung des τελώνης in der Umwelt des Neuen Testaments", *ANRW* II.26.3 (1996) 2221-2297.

Lo spirito analitico caratterizza anche gran parte della terza sezione, «Public Courtesies and Conventions». Nella prima parte (§ 7) l'esame del concetto di *pronoia* applicato in 1 Tm 5,8 alla cura della comunità cristiana per le vedove trova le premesse nel linguaggio dell'ideologia civica e statuale ellenistico-romana, a partire da un decreto epigrafico di Macedonia in onore di un pubblico benefattore che ha «provveduto» alla *polis*, attribuito agli inizi del III secolo d.C. (segnaliamo comunque l'analisi di M.B. Hatzopoulos, *Macedonian Institutions under the Kings* [Athens 1996] I, 51-57; II, 57-58, nr. 39, che propone il III-II secolo e riconduce il documento dall'ambito tolemaico a quello antigonide). Resta da dimostrare che il complesso semantico in questione passi col medesimo significato *morale* dall'ambito politico a quello familiare della società giudaico-cristiana. Llewelyn, che traccia una rassegna delle fonti antiche sull'ideologia del beneficio in età ellenistico-romana, non arriva a inquadrarla nel sistema «autonomo» che la informa e ne è sostentato, quello dell'evergetismo: non è per caso che gli autori da lui prescelti per il suo argomento, Ierocle, Giamblico, Pempelos operano il processo inverso, illustrando il sistema parentale nei termini dell'evergetismo e che lo stesso Llewelyn deve riconoscere (112, n. 38) che la prospettiva sociale da lui delineata a proposito del passo neotestamentario è attestata unicamente da esso. Del resto il problema del rapporto fra primo cristianesimo e cultura greco-romana — il quale informa anche le parti seguenti (§ 8-10) — è molto complesso. Al di là dell'analisi specifica dei documenti di partenza (un'epigrafe di Claudiopoli in Bitinia per uno studente di retorica morto lontano dalla patria, l'epistolografia egizia senza indirizzo e prescritto, la documentazione papiracea dei rescritti imperiali) e delle considerazioni più immediate sui rapporti fra cristiani e cultura classica, esso richiedeva , per meglio qualificarle, un rimando alla funzione politica e socio-culturale della pratica retorica nel mondo greco-romano e un richiamo alla dinamica culturale-religiosa da secoli esistente fra paganesimo e giudaismo (per i quali, come del resto per i temi specifici affrontati, esiste ampia bibliografia). Alla componente giudaica del mondo greco-romano è invece ri-

servata nel volume una sezione a sé, di tre brevi capitoli (§ 11-13: il primo — "A Hebrew Congregational Prayer from Egypt" — è a cura di M. Harding) nei quali l'analisi filologica fa ancora premio sulla considerazione di un più ampio contesto. Così Harding sembra cogliere nel giusto qualificando il documento papiraceo di IV secolo in oggetto non come lamentazione, ma come preghiera commemorativa della repressione della rivolta giudaica del 115-117 d.C. Alla contestualizzazione storica risultante dalla lettura filologica e biblica del documento (per ciò stesso non precisamente circostanziabile) noi potremmo aggiungere i dati della situazione istituzionale e sociale creatasi in Egitto con la conquista romana, che portò alla emarginazione dei Giudei dall'ambito «ellenico» e al loro scadimento dallo status di privilegio, tanto più evidente nel confronto con il processo di «integrazione» attuato dal cristianesimo (si veda almeno J. Mélèze-Modrzejewski, "Les Juifs dans le monde gréco-romain. Racines et antécédents d'une pensée juive du christianisme?", *Les Nouveaux Cahiers* 113 (1993) 5-13). Allo stesso modo, quanto alle iscrizioni onorarie per benefattori poste dai Samaritani di Delo (§ 12) Llewelyn coglie — giustamente — l'aspetto qualificante della autodefinizione della comunità («Gli Israeliti in Delo che inviano tributo al tempio sul Garizim») e quello della diaspora samaritana. Su tali coordinate si poteva innestare la menzione di una vicenda politica e religiosa che (ri)prendeva dai tempi di Alessandro e arrivava al rapporto conflittuale con l'autorità romana, da Ponzio Pilato ad Antonino Pio, che fece erigere sul Garizim un tempio per Zeus Hypsistos, fino a Zenone di Bisanzio, che vi installò una chiesa della Theotokos (vedi L. Boffo, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia* [Brescia 1994] 47-60). Pur con tutte le incertezze di esegesi, nonostante lo scetticismo dell'Autore anche l'epigrafe oggetto del § 13 ("The Career of T. Mucius Clemens and its Jewish Connection") si lascia ricondurre a un preciso quadro storico «giudaico». Appare difficile non connettere la figura del cavaliere romano con la guerra del 67-70 d.C., o comunque con la famiglia ebrea che gli pose la dedica in Giudea, e non rilevare l'aspetto della provincializzazione dell'ordine equestre nella parte orientale dell'impero, iniziata dall'età di Claudio (si veda ancora Boffo, *Iscrizioni*, 257-264).

Nella prospettiva sin qui indicata, emerge chiara la problematica implicata dalla ultima categorizzazione del volume: «Ecclesiastica». Lo stesso Llewelyn a proposito della notissima e controversa sigla cristiana XMΓ coglie il carattere «interculturale» e interreligioso dell'impiego di sigle e formule profilattiche (§ 14; segnaliamo che nell'indice tutti i rimandi alle note del capitolo seguenti la 17 devono slittare di un numero). È anzi il carattere magico-salutare connaturato alla sigla fin dalle origini, e che si mantenne nel tempo, prevalendo su quello (al caso) di dichiarazione cristologica che impedisce di scegliere con decisione fra la interpretazione di esso come isopsefia (643), cui lo studioso propende, o come acrostico (X[ριστὸν] M[αρία] γ[εννᾷ]); al riguardo, alla puntigliosa indagine numerologica e statistica occorreva aggiungere le riflessioni dell'epigrafista, nel caso specifico di Margherita Guarducci, coi suoi *Misteri dell'alfabeto: enigmistica degli antichi cristiani* [Milano 1993]). Nella prospettiva di una cultura numerologica-cosmologica non limitata al contesto cristiano risulta me-

no determinante cogliere il rapporto con un eventuale stato di persecuzione, o con l'impiego costantiniano della simbologia apotropaica (così occorre valutare con attenzione, al di là della «legittimazione esoterica», il ricorrere della numerologia nelle lettere commendatizie cristiane, che non sono solo egizie: § 15). D'altro canto la cura per la contestualizzazione non deve comportare la eliminazione della specificità dei vari complessi documentali e far dimenticare la complessità dei rapporti fra sistemi religiosi. Il § 16 affronta il problema della confessione muovendo da un esemplare delle cosiddette "Beichtinschriften", *TAM* V.1, 238 (è il nr. 43 di G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens* [*EA* 22; Bonn 1994]; segnaliamo che la problematica è stata affrontata di recente da H.-J. Klauck, "Die kleinasiatische Beichtinschriften und das Neue Testament", *Geschichte - Tradition - Reflexion*, III, *Frühes Christentum.* Festschrift für M. Hengel [Hrsg. H. Lichtenberger] [Tübingen 1996] 63-87). Prima di riflettere sul rapporto tra le epigrafi «di confessione» (dedica di una stele alla divinità contro cui si è peccato, dichiarando colpa, punizione fisica, riscatto-guarigione, potenza del dio che ha compiuto il miracolo), i passi aretalogici del Nuovo Testamento e le Confessioni di S. Agostino, occorre ricordare che l'insieme epigrafico (124 esemplari) è circoscritto al periodo 57/8-263/4 d.C. e a una ristretta area lidio-frigia. Non è per caso che lo stesso Llewelyn riconosce con K. Stendhal l'assenza di una *coscienza* del peccato nei testi epigrafici in questione. Altra cosa è evidentemente l'epigrafia *dogmatica* dei cristiani, quale è esemplata dall'ultimo testo preso in esame nel volume, un'iscrizione funeraria da Edessa del III secolo d.C., che, menzionando resurrezione e battesimo, consente all'Autore di illustrare procedure e significato del sacramento sino all'età costantiniana e di porre fine al percorso verso e dentro il cristianesimo che il volume intendeva realizzare (§ 17, con qualche incongruenza epigrafica; l'epigrafista troverà anche imprecisioni di varia natura nell'indice delle fonti di categoria: 193).

La varietà delle considerazioni suscitate dalla raccolta rende evidenti le opportunità offerte alla ricerca dai documenti che la serie dei *New Documents* va proponendo agli studiosi del mondo antico. È per questo che l'invito alla discussione e alla collaborazione del suo ultimo editore unico deve essere pienamente accolto.

Via dei Vigneti, 167 — Laura BOFFO
I-34146 Trieste

Peter RICHARDSON, *Herod. King of the Jews and Friend of the Romans* (Studies on Personalities of the New Testament). Columbia, SC, University of South Carolina Press, 1996. xxv-360 p. 16 x 23,5. $34.95

In learning of the reviewer's latest work on the Herods (N. Kokkinos, *The Herodian Dynasty.* Origins, Role in Society and Eclipse [JSPE.S 30; Sheffield 1998]), an American professor remarked how important it was for the classical historians to 'recapture' Herod from the biblical scholars. This 'recapturing'

process needs in fact to be extended to all areas of historical and archaeological enquiry within the New Testament. For the poor results that we have been getting, we must not blame those scholars from religious departments who are attracted to secular ancient history. The blame lies squarely with the Graeco-Roman historians of the Near East and their chronic lack of involvement in the subject. With specialised guides unavailable, experts of religion can only produce tentative historical substitutes. Richardson's book is such a substitute, for which, under the circumstances, we must not complain. As a general point, however, it should be noted that Richardson's examination of the literary evidence — basically Josephus — often fails to convince of real understanding, while his incomplete treatment of the documentary sources (203-215), rather than inspiring confidence, gives the impression of academic window dressing.

Herod begins with a series of fictional reports of the king's death (1-12), and ends with a creation evidently of what would have been the *Res Gestae Regis Herodi* (315-318). If one was to expect here anything like R. Syme's invention of Tacitus' lost fragment mentioning the sister of Agrippa II, one would be somehow disappointed. Syme's joke ("*Titus et Berenice*: A Tacitean Fragment", *Roman Papers* [Oxford 1991], VII, 647-662), in the original Latin, could fool experts. Nevertheless, although on a different level, Richardson's spirit in attempting to forge ancient documents may be appreciated, especially since it makes attractive reading. This reviewer who enjoyed the beginning and the end of *Herod*, would have wished that the whole book was written as a fictional narrative — it would have been entertaining to run through.

Richardson sees Herod as a Jew who was basically 'convinced about Judaism' and 'attentive to his religion' (xiii). This view is unfortunately both uncritical and ill-informed. A 'third-generation' convert to Judaism, potentially a full Jew as far as religious law was concerned (Deut 23,7-8), but doubted by the Hasmonaean Antigonus as ἡμιιουδαῖος (Josephus, *Ant.* 14.403), Herod practised Judaism only for reasons of diplomacy. His pagan beliefs and concerns were displayed on the symbolisms of his coins (Apollo, Hermes, Dioskouroi), his assumption of titles such as Greek εὐσεβής (*IG* 2/2.3441; *AE* 1972, 672), his Hellenic imposition of the celebration of his accession's anniversary (Josephus, *Ant.* 15.423), his Greek temples to Apollo (Rhodes), Kore (Samaria), and Qos/Apollo (Mamre), his foundations of Greek *poleis* which included grand *Sebasteia* (Sebaste, Caesarea-on-the-coast and Panias), his extensive building of Greek *gymnaseia, theatra*, and *hippodromeia*, his support of sport and the Olympic Games, and his study of Greek philosophy and writing of Greek memoirs. Josephus was embarrassed by Herod's appalling 'Jewish' record (*Ant.* 19.329: 'there was not a single city of the Jews on which he deigned to bestow even minor restoration or any gift worth mentioning'), notwithstanding the major rebuilding of the Temple in Jerusalem — a clear political act.

The truth of the matter lies in the origins of Herod. The king could only trace his birth back to Idumaea, his citizenship to Rome, his biology to the Philistine/Phoenician coast, while his culture always remained heavily Hellenised. The identification of Herod by Richardson as 'King of the Jews and Friend of the Romans' while accurate is — in the reviewer's opinion — over-simplified, and it must be carefully compared with Herod's multiple

identity of '*Phoenician* by descent, *Hellenized* by culture, *Idumaean* by place of birth, *Jewish* by official religion, *Jerusalemite* by place of residence, and *Roman* by citizenship (Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 28, 351). But personal and communal identities in the multi-ethnic society of Palestine of the Second Temple Period, is a research subject still in its embryonic stage, so that Richardson can be excused for being unaware of its real complexity.

Richardson's defective judgement (55) may be due to his imprudent acceptance of A. Kasher's theory (*Jews, Idumaeans, and Ancient Arabs* [Tübingen 1988] 44-78) concerning the voluntary (!) conversion of the Idumaeans under John Hyrcanus. This theory could only be sustained if we were to misinterpret a feeble statement by foreign writer Strabo (16.2.34), while ignoring powerful statements by local writers Ptolemy of Ascalon (see now *FGrH* 1053, F1) and Josephus (*Ant.* 13.257; cf. *Bell. Iud.* 1.63; *Ant.* 14.88; 15.254-255), backed by archaeology (Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 88-92), as well as overlooking other Maccabean forced (*Ant.* 13.319) and attempted forced conversions (*Ant.* 13.397). L. Feldman (*Jew and Gentile in the Ancient World* [Princeton 1993] 324-326) had already politely consigned this theory of the Idumaeans' voluntary conversion to the most rightful state: oblivion.

Selectively, two further points that caught the reviewer's attention should be briefly noted here. First, the section devoted to a synagogue in Rome allegedly in the name of 'Herod' (*sic*) or 'Herodians' (266-269), shows some unfamiliarity both with Greek epigraphy as well as with recent discussions on the subject. The inscription concerned (*CII* I, no. 173) includes the word ΡΟΔΙΩΝ, a reference to people from Rhodes ('Ροδίων) — and in context, evidently, 'Jews from Rhodes' — who would have contributed to the synagogue. A parallel is found in the mention of a Hellenised Jew who is said to be '[living] on Rhodes' ([ΚΑΤΟΙΚΩΝ] ΕΝ ΡΟΔΩΙ), and whose benefaction to the Temple was recorded at Jerusalem (B. Isaac, "A Donation for Herod's Temple in Jerusalem", *IEJ* 33 [1983] 86-92); in fact the individual concerned may well have acted on behalf of the 'Jews of Rhodes', and the Jerusalem fragmentary text could better be restored as [ΙΟΥΔΑΙΩΝ ΤΩΝ ΚΑΤΟΙΚΟΥΝΤΩΝ] ΕΝ). This has been pointed out by the reviewer some time ago, exposing the orthographical confusion of J.-B. Frey in *CII* — for if followers of Herod were to be involved the word in the inscription would have read [H]ΡΩΔΕΙΩΝ not [H]ΡΟΔΙΩΝ (N. Kokkinos, "The *gentilicium* of Felix Procurator of Judaea", *Latomus* 49 [1990] 133, n. 49). D. Noy's later suggestion in *Jewish Inscriptions of Western Europe* (Cambridge 1955), II, no. 292, that we may be dealing with the name ['H]ρωδίων (in the nominative) has also been ruled out on the basis of its context (purely Jewish), date (3rd/4th century AD), and orthography (*omicron* on the stone) — see Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 313, n. 169.

Second, Richardson has not given sufficient attention to the important subject of chronology. His Herodian dates throughout the book are offered without a necessary recognition of the problems we are faced with in placing events accurately in time: for example, the chronology of Herod's marriages (235), which can only be based on a critical reading of Josephus' text (see Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 206-245). But also his dating of the life of Jesus (296), in many ways an important reference point, is unhappily out-of-date

(see N. Kokkinos, "Crucifixion in AD 36: The Keystone for Dating the Birth of Jesus", *Chronos, Kairos, Christos.* Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan [eds. E. J. Vardaman – E. M. Yamauchi] [Winona Lake 1989] 133-163; and "The Relative Chronology of the Nativity in Tertullian", *Chronos, Kairos, Christos II.* Chronological, Nativity and Religious Studies in Memory of Ray Summers [ed. E.J. Vardaman] [Macon 1998] 119-131).

Richardson must nevertheless be given credit for his list of Herod's building program (197-202) — although a more detailed catalogue is now available in the book of D.W. Roller, *The Building Program of Herod the Great* (Berkeley 1998) 125-238 (the reviewer's own assessment of Herod's projects in the Greek world — completed in 1989 — is unfortunately still forthcoming: *The Herods in Greece: Josephus and the Epigraphical Evidence* [Colloquenda Mediterranea A/4; Bradford]).

It will always have been difficult for Richardson's *Herod* to be reviewed by someone who has recently published a thesis on this subject. But such is the hard world of scholarship, and since its author is fascinated (xiii) by the historical figure of Herod, he will have to make every effort to thoroughly re-evaluate his current stance. I am sure that in the years to come we will be seeing improved versions of Herod's portrait by Richardson.

11 Okeburn Road, Tooting
GB-London SW17 8NJ

Nikos KOKKINOS

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Pontificium Institutum Biblicum
Annus academicus 1999-2000. II semestre

Auditores inscripti sunt 374, qui in diversas classes sic distributi sunt:

	Ad Doctoratum	Ad Licentiam	Hospites	Universi
Fac. Biblica	17	325	15	357
Fac. Orientalistica	—	1	16	17
Universi	17	326	31	374

Nationes	62	Alumni	374
Dioceses	173	Alumni	190
Inst. Religiosorum	53	Alumni	135
Inst. Religiosarum	11	Alumnae	15
Ex statu laicali	33	Alumnae	19
		Alumni	15

Laureae

Laureae in Re Biblica dignus declaratus est:

VENTURINI, Simone (21.12.1999) *Le caratteristiche di 4QSam*[a] (cum laude). Moderator: S. Pisano.

Doctor in Re Biblica renuntiatus est, typis edita thesi:

NAY, Reto, *Jahwe im Dialog. Kommunikationsanalytische Untersuchung von Ez 14,1-11 unter Berücksichtigung des dialogischen Rahmens in Ez 8–11 und Ez 20* (AnBib 141) Roma 1999.

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

Omnes libri ad Directionem missi quodam modo cum rebus biblicis connexi in hoc elencho notantur. Praeterea mandantur redactori *Elenchus of Biblical Bibliography* et in eodem *Elencho bibliographico* notantur prout redactori bonum videtur.

Eo autem quod hi libri in *Biblica* recipiuntur, nullum de iis exprimitur iudicium.

Recensiones de libris aut fient aut non fient, prout Moderatori recensionum opportunum videbitur.

Libri ad Directionem missi, quos Directio periodici non directe recensionis gratia expetiverit, numquam remittuntur, etsi de eis recensio non fit.

Libri mittantur ad «Directio *Biblica*, Pontificium Institutum Biblicum, Via della Pilotta, 25, I-00187 Roma, Italia».

Anbar, Moshe, *Joshua and the Covenant at Shechem (Jos. 24:1-28).* Ramat Aviv (Tel Aviv), University Press, 1999. xii-202 p. 13,8 x 21 (Hebrew)

Anderson, Bernhard W., *Contours of Old Testament Theology.* Minneapolis, Fortress Press, 1999. x-358 p. 16 x 23,5. $27.00

Anderson, R. Dean, *Ancient Rhetorical Theory and Paul.* Revised Edition (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 8). Leuven, Uitgeverij Peeters, 1999. 340 p. 15 x 23. BF 1180 – €30,—

Bazylinski, Stanislaw, *I Salmi 20–21 nel contesto delle preghiere regali.* Roma, Editrice Miscellanea Francescana, 1999. 414 p. 17 x 24. Lit. 45.000

Bousset, Wilhelm, *The Antichrist Legend.* A Chapter in Christian and Jewish Folklore. Translated by A.H. Keane. Introduction by D. Frankfurter (Texts and Translations Series 24). Atlanta, GA, Scholars Press, 1999. xx*-xxxii-307 p. 14 x 21. $29.95

Broadhead, Edwin K., *Naming Jesus.* Titular Christology in the Gospel of Mark (JSNTSS 175). Sheffield, Academic Press, 1999. 192 p. 16 x 24. £35.00 – $57.50

Brown, William P., *The Ethos of the Cosmos.* The Genesis of Moral Imagination in the Bible. Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, W.B. Eerdmans, 1999. xviii-458 p. 16 x 23.5. $35.00 – £21.99

Buss, Martin J., *Biblical Form Criticism in its Context* (JSOTSS 274). Sheffield, Academic Press, 1999. 512 p. 16 x 24. £46.00 – $75.00

Cazelles, Henri, *La Bible et son Dieu.* Édition nouvelle, revue et augmentée (Jésus et Jésus-Christ 40). Paris, Desclée, 1999. 252 p. 15 x 22,3. FF 150,—

Cheung, Alex T., *Idol Food in Corinth.* Jewish Background and Pauline Legacy (JSNTSS 176). Sheffield, Academic Press, 1999. 364 p. 16 x 24. £55.00 – $85.00

Claustre Solé i Auguets, Maria, *Déu, una paraula sempre oberta.* El concepte de Déu en el Qohèlet (Col·lectània Sant Pacià 65). Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1999. 370 p. 15,2 x 22

Cole, Steven W. – **Machinist**, Peter, *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal* (State Archives of Assyria 13). Helsinki, University Press, 1998. xxx-221 p. 18 x 25,2

Cook, Joan E., *Hannah's Desire, God's Design.* Early Interpretations of the Story of Hannah (JSOTSS 282). Sheffield, Academic Press, 1999. 134 p. 16 x 24. £27.95 – $46.50

Cunningham, Phillip J., *A Believer's Search for the Jesus of History.* New York – Mahwah, Paulist Press, 1999. x-154 p. 14 x 21,6. $14.95

Cuva, Armado, *Le consegne dei vangeli, del Simbolo e della preghiera del Signore nel rito romano.* Dalla Bibbia alla vita ecclesiale (Interpretare la Bibbia oggi 4.6). Brescia, Editrice Queriniana, 1999. 118 p. 13,5 x 21. Lit. 17.000

Dahan, Gilbert, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval.* XIIe–XIVe siècle (Patrimoines – Christianisme). Paris, Éditions du Cerf, 1999. 486 p. 14,5 x 23,5. FF 290

De Vos, Craig Steven, *Church and Community Conflicts.* The Relationships of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian Churches with Their Wider Civic Communities (SBL Dissertation Series 168). Atlanta, Scholars Press, 1999. x-332 p. 14,5 x 22,3. $39.00

Dunn, James D.G., *La teologia dell'apostolo Paolo.* Traduzione italiana di Franco Ronchi (Introduzione allo studio della Bibbia – Supplementi 5). Brescia, Paideia Editrice, 1999. 758 p. 15,5 x 23,1. Lit. 129.000

Ellis, E. Earle, *L'Antico Testamento nel primo cristianesimo.* Canone e interpretazione alla luce della ricerca moderna. Edizione italiana a cura di Luca Redana (Studi biblici 122). Brescia, Paideia Editrice, 1999. 223 p. 13,5 x 21. Lit. 42.000

Erbes, Johann E., *The Peshitta and the Versions.* A Study of the Peshitta Variants in Joshua 1–5 in Relation to Their Equivalents in the Ancient Versions (Studia Semitica Upsaliensia 16). Uppsala, Uppsala University Library, 1999. 374 p. 16 x 24,2. SEK 270 – $35.00

Fabbri, Marco Valerio, *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza.* Esegesi di Sapienza 1,13-15 (Studi di Teologia 6). Roma, Armando Editore, 1998. 334 p. 16 x 24. Lit. 48.000

Fiedler, Peter – **Dautzenberg**, Gerhard (Hrsg.), *Studien zu einer neutestamentlichen Hermeneutik nach Auschwitz* (SBAB 27). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1999. xviii-234 p. 14,5 x 20,5. DM 79 – ÖS 577 – SFr 75 – €40,39; Abo: DM 71,10 – ÖS 519 – SFr 68 – € 36,35

Fitzpatrick-McKingley, Anne, *The Transformation of Torah from Scribal Advice to Law* (JSOTSS 287). Sheffield, Academic Press, 1999. 200 p. 16 x 24. £35.00 – $57.50

Frankel, Rafael, *Wine and Oil Production in Antiquity in Israel and Other Mediterranean Countries* (JSOT/ASOR Monograph Series 10). Sheffield, Academic Press, 1999. 230 p. 21,7 x 30,6. £80.00 – $135.00

Friebel, Kelvin G., *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts.* Rhetorical Nonverbal Communication (JSOTSS 283). Sheffield, Academic Press, 1999. 535 p. 16 x 24. £60.00 – $90.00

Furnish, Victor Paul, *The Theology of the First Letter to the Corinthians* (New Testament Theology). Cambridge, University Press, 1999. xx-167 p. 14 x 21. £32.50 – $49.95

Gaventa, Beverly Roberts, *Mary*. Glimpses of the Mother of Jesus (Personalities of the New Testament). Minneapolis, Augsburg Fortress Press, 1999. xvi-164 p. 16 x 23.5. $18.00

Gieniusz, Andrzej, *Romans 8:18-30: "Suffering Does Not Thwart the Future Glory"* (University of South Florida International Studies in Formative Christianity and Judaism 9). Atlanta, Scholars Press, 1999. xiv-339 p. 16 x 23. $39.95

Grabbe, Lester L. (ed.), *Society for Old Testament Studies. Book List 1999*. Sheffield, Academic Press, 1999. vi-232 p. 15,7 x 23,3. £14.95 – $24.50

Groppelli, Vito, *L'America Latina rilegge il messaggio biblico della liberazione* (Interpretare la Bibbia oggi 5.2). Brescia, Editrice Queriniana, 1999. 213 p. 13,5 x 21. Lit.28.000

Harl, Marguerite et al., *Les douze Prophètes* (La Bible d'Alexandrie 23.4-9). Paris, Les Éditions du Cerf, 1999. 417 p. 14 x 20

Heger, Paul, *The Three Biblical Altar Laws*. Developments in the Sacrifical Cult in Practice and Theology. Political and Economic Background (BZAW 279). Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1999. xii-463 p. 16 x 23,5. DM 198,—

Holmgren, Frederick C., *The Old Testament and the Significance of Jesus*. Embracing Changes – Maintaining Christian Identity. The Emerging Center in Biblical Scholarship. Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, W.B. Eerdmans, 1999. xviii-204 p. 15,1 x 22,9. $16.00 – £9.99

Jack, Alison M., *Texts Reading Texts, Sacred and Secular* (JSNTSS 179). Sheffield, Academic Press, 1999. 235 p. 16 x 24. £46.00 – $70.00

John Chrysostom (Saint), *Commentary on the Psalms*. Volume One. Translated with an Introduction by Robert Charles Hill. Brookline, Holy Cross Orthodox Church, 1998. 388 p. 15,3 x 22,8. $19.95

John Chrysostom (Saint), *Commentary on the Psalms*. Volume Two. Translated with an Introduction by Robert Charles Hill. Brookline, Holy Cross Orthodox Church, 1998. 387 p. 15,3 x 22,8. $19.95

Johnson, Luke Timothy, *The Writings of the New Testament*. An Interpretation. Revised Edition. Minneapolis, Augsburg Fortress Press, 1999. xvi-694 p.17,8 x 23,5. $35.00

Kilian, Rudolf, *Studien zur alttestamentlichen Texten und Situationen* (SBAB 28). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1999. xviii-234 p. 14,5 x 20,5. DM 79 – ÖS 577 – SFr 75 – €40,39; Abo: DM 71,10 – ÖS 519 – SFr 68 – €36,35

Klaus, Nathan, *Pivot Patterns in the Former Prophets* (JSOTSS 247). Sheffield, Academic Press, 1999. 310 p. 16 x 24. £35.00 – $57.50

Knight, Jonathan, *Revelation* (Readings: A New Biblical Commentary). Sheffield, Academic Press, 1999. 183 p. 16 x 24. Cloth: £35.00 – $57.50; paper: £12.50 – $19.50

Kraus, Wolfgang, *Zwischen Jerusalem und Antiochia*. Die "Hellenisten", Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk (SBS 179). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1999.

192 p. 13,5 x 24,7. DM 45,80 – ÖS 334 – SFr 43,50 – €23,42; Abo-Preis: DM 41,20 – ÖS 301 – SFr 39 – €21,07

Kreitzer, Larry J., *Pauline Images in Fiction and Film.* On Reversing the Hermeneutical Flow (The Biblical Seminar 61). Sheffield, Academic Press, 1999. 241 p. 15,6 x 23,4. £14.95 – $23.00

Kügler, Joachim, *Der andere König.* Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums (SBS 178). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1999. 165 p. 13,5 x 20,7. DM 43,80 – ÖS 320 – SFr 41,50 – €22,40; Abo-Preis: DM 39,40 – ÖS 288 – SFr 37,50 – €20,15

Kuula, Kari, *The Law, the Covenant and God's Plan.* Volume 1: *Paul's Polemical Treatment of the Law in Galatians* (Publications of the Finnish Exegetical Society 72). Helsinki, The Finnish Exegetical Society – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. 231 p. 14,8 x 21

Larsson, Göran, *Bound for Freedom.* The Book of Exodus in Jewish and Christian Traditions. Peabody, Hendrickson Publishers, 1999. xviii-334 p. 15,5 x 23,6

Lipton, Diana, *Revisions of the Night.* Politics and Promises in the Patriarchal Dreams of Genesis (JSOTSS 288). Sheffield, Academic Press, 1999. 241 p. 16 x 24. £46.00 – $75.00

Longenecker, Richard N., *Biblical Exegesis in the Apostolic Period.* Second Edition. Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, W.B. Eerdmans – Vancouver, Regent College Publishing, 1999. xlii-238 p. 15,2 x 22,8. $20.00

Luisier, Philippe, *Les citations vétéro-testamentaires dans les versions coptes des évangiles.* Recueil et analyse critique (Cahiers d'Orientalisme 22). Genève, Patrick Cramer Éditeur, 1998. 276 p. 21,6 x 30,2

Ma, Wonsuk, *Until the Spirit Comes.* The Spirit of God in the Book of Isaiah (JSOTSS 271). Sheffield, Academic Press, 1999. 247 p. 16 x 24. £43.50 – $70.00

Mainville, Odette, *Un plaidoyer en faveur de l'unité.* La lettre aux Romains (Sciences bibliques 6). Montréal – Paris, Médiaspaul, 1999. 155 p. 14 x 21. Can$23.95

Matera, Frank J., *New Testament Christology.* Louisville, Westminster John Knox Press, 1999. vii-307 p. 15,3 x 22,9. $26.00

Moreschini, Claudio – **Menestrina**, Giovanni (a cura di), *Lingua e teologia nel cristianesimo greco.* Atti del convegno tenuto a Trento l'11-12 dicembre 1997 (Religione e cultura 11). Brescia, Editrice Morcelliana, 1999. 310 p. 15,5 x 23,6. Lit. 35.000

Murphy, Roland E., *Proverbs* (WBC 22). Nashville, Thomas Nelson Publishers, 1998. lxxvi-306 p. 16 x 23,5. $32.95

Newman, Judith H., *Praying by the Book.* The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism (Early Judaism and Its Literature 14). Atlanta, Scholars Press, 1999. 283 p. 16,1 x 23,6. $49.00

Nissen, Johannes – **Pedersen**, Sigfred, *New Readings in John.* Literary and Theological Perspectives. Essays from the Scandinavian Conference on the Fourth Gospel in Århus 1997 (JSNTSS 182). Sheffield, Academic Press, 1999. 269 p. 16 x 24. £50.00 – $85.00

O'Flynn, Silvester, *Come and See.* Lectio divina with John's Gospel. Dublin, The Columba Press, 1999. 176 p. 13,4 x 21,4. £7.99

O'Grady, John F., *According to John.* The Witness of the Beloved Disciple. New York – Mahwah, Paulist Press, 1999. vi-174 p. 15,4 x 22,7. $12.95

Pelletier, Anne-Marie, *La Bibbia e l'Occidente.* Letture bibliche alle sorgenti della cultura occidentale. Traduzione italiana di Rita Pusceddu. Bologna, Edizioni Dehoniane, 1999. 423 p. 15 x 21. Lit. 49.000

Pilgrim, Walter E., *Uneasy Neighbours.* Church and State in the New Testament (Overtures to Biblical Theology). Minneapolis, MN, Fortress Press, 1999. xiv-225 p. 13,9 x 21,7. $20.00

Pokorny, Petr, *Jesus in the Eyes of His Followers.* Newly Discovered Manuscripts and Old Christian Confessions (Dead Sea Scrolls and Christian Origins Library 4). North Richland Hills, Bibal Press, 1998. x-100 p. 14 x 21

Porter, Stanley E. – **Carson**, D.A. (eds.), *Linguistics and the New Testament.* Critical Junctures (JSNTSS 168 – Studies in New Testament Greek 5). Sheffield, Academic Press, 1999. 297 p. 16 x 24. £46.00 – $75.00

Porter, Stanley E. – **Reed**, Jeffrey T., *Discourse Analysis and the New Testament.* Approaches and Results (JSNTSS 170 – Studies in New Testament Greek 4). Sheffield, Academic Press, 1999. 425 p. 16 x 24. £55.00 – $85.00

Porter, Stanley R. – **Stamps**, Dennis L. (eds.), *The Rhetorical Interpretation of Scripture.* Essays from the 1996 Malibu Conference (JSNTSS 180). Sheffield, Academic Press, 1999. 394 p. 16 x 24. £57.50 – $95.00

Prior, Joseph G., *The Historical Critical Method in Catholic Exegesis* (Tesi Gregoriana – Serie Teologia 50). Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999. 346 p. 17 x 24. Lit. 37.000 – $22.50

Rhoads, David – **Syreeni**, Kari (eds.), *Characterization in the Gospels.* Reconceiving Narrative Criticism (JSNTSS 184). Sheffield, Academic Press, 1999. 298 p. 16 x 24. £55.00 – $85.00

Rhoads, David, *Mark as Story.* An Introduction to the Narrative of a Gospel. Second Edition. Minneapolis, Fortress Press, 1999. xiv-176 p. 15,8 x 22,7. $18.00

Richardson, Peter, *Herod.* King of the Jews and Friend of the Romans (Studies on Personalities of the New Testament). Augsburg – Fortress Press, Grove City, OH – Minneapolis, MN, 1999. xxviii-360 p. 15 x 22,8. $23.00

Rofé, Alexander, *Introduction to the Composition of the Pentateuch* (The Biblical Seminar 58). Sheffield, Academic Press, 1999. 150 p. 15,6 x 23,4. £12.95 – $19.95

Schirone, S. – **Scognamiglio**, R., *Ricchi per ogni generosità.* Economia e usi dei beni nel Nuovo Testamento (Fondazione Antiusura San Nicola e Santi Medici – Bari 2). Roma, Edizioni Vivere In, 1998. 322 p. 11,9 x 17. Lit. 16.000

Schlatter, Adolf, *The Theology of the Apostles.* The Development of New Testament Theology. Translated by Andreas J. Köstenberger. Grand Rapids, Baker Books, 1999. 452 p. 16 x 23,6. $39.99

Schoors, A., Qohelet in the Context of Wisdom (BETL 136). Leuven, Peeters, 1998. xi-528 p. 16 x 24.2. BF 2400

Schultz, Richard L., *The Search for Quotation.* Verbal Parallels in the

Prophets (JSOTSS 180). Sheffield, Academic Press, 1999. 395 p. 14,2 x 22,2. £50.00 – $85.00

Seebass, Horst, *Genesis II/2.* Vätergeschichte II (23,1–36,43). Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999. x-264 p. 14,5 x 22. DM 68 – ÖS 496 – SFr 62,—

Slater, Thomas B., *Christ and Community.* A Socio-Historical Study of the Christology of Revelation (JSNTSS 178). Sheffield, Academic Press, 1999. 281 p. 16 x 24. £46.00 – $75.00

Sneed, Mark R. (ed.), *Concepts of Class in Ancient Israel* (South Florida Studies in the History of Judaism 201 – The Hebrew Scriptures and Their World). Atlanta, GA, Scholars Press, 1999. xiv-126 p. 15,7 x 23,5. $44.95

Sobosan, Jeffrey G., *Romancing the Universe.* Theology, Science, and Cosmology. Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, W.B. Eerdmans, 1999. xii-212 p. 15,2 x 22,7. $16.00

Stein, Peter, *Roman Law in European History.* Cambridge, University Press, 1999. x-137p. 15,2 x 22,8. Paper: £11.95 – $18.95; cloth: £35.00 – $49.95

Sugirtharajah, R.S. (ed.), *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism.* Contesting the Interpretations (The Biblical Seminar 64). Sheffield, Academic Press, 1999. xii-148 p. 15,6 x 23,5. £10.95 – $14.95

Sugirtharajah, R.S., *Vernacular Hermeneutics* (The Bible and Postcolonialism 2). Sheffield, Academic Press, 1999. 148 p. 15,7 x 23,3. £12.95 – $19.85

Tavardon, Paul, *Sens et enjeux d'un conflit textuel.* Le texte occidental et le texte alexandrin des Actes des Apôtres (Cahiers de la Revue Biblique 44). Paris, J. Gabalda, 1999. 122 p. 16 x 24. FF 135,—

Telford, William R., *The Theology of the Gospel of Mark* (New Testament Theology). Cambridge, University Press, 1999. xvi-275 p. 14 x 21. £12.95 – $19.95

Templeton, Douglas A., *The New Testament as True Fiction.* Literature, Literary Criticism, Aesthetics (Playing the Texts 3). Sheffield, Academic Press, 1999. 391 p. 16,2 x 34. Cloth: £57.50 – $95.00; paper: £19.95 – $33.00

Torrell, Jean-Pierre, *Le Christ en ses mystères.* La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin. Tome 1 (Jésus et Jésus-Christ 78). Paris, Desclée, 1999. 300-liii p. 15 x 22,3. FF 180

Tottoli, Roberto, *I profeti biblici nella tradizione islamica* (Studi biblici 121). Brescia, Paideia Editrice, 1999. 227 p. 13,5 x 21. Lit. 38.000

Troiani, Lucio, *Il perdono cristiano e altri studi sul cristianesimo delle origini* (Studi biblici 123). Brescia, Paideia Editrice, 1999. 241 p. 13,3 x21. Lit. 40.000

Uffenheimer, Benjamin, *Early Prophecy in Israel.* Jerusalem, The Magnes Press – The Hebrew University, 1999. 591 p. 17 x 23,8. $55.00

Ulrich, Eugene, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature). Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, W.B. Eerdmans – Leiden, E.J. Brill, 1999. xviii-309 p. 15,8 x 23,5. $25.00

Utzschneider, Helmut, *Michas Reise in die Zeit.* Studien zum Drama als Genre der prophetischen Literatur (SBS 180). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1999. 200 p. 13,5 x 24,7. DM 47,80 – ÖS 349 – SFr 45,50 – €24,44; Abo-Preis: DM 43 – ÖS 314 – SFr 40,80 – €21,99

Van Oyen, Geert, *The Interpretation of the Feeding Miracles in the Gospel of Mark* (Collectanea Biblica et Religiosa Antiqua 4). Brussel, Koningklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, 1999. 252 p. 18 x 26

Vögtle, Anton, *Biblischer Osterglaube.* Hintergründe, Deutungen, Herausforderungen. Eingeleitet, bearbeitet und herausgegeben von Rudolf Hoppe. Mit einem Beitrag von Eduard Lohse. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999. 144 p. 12,5 x 21,5. DM 28, – ÖS 204 – SFr 26,—

Watts, James W., *Reading Law.* The Rhetorical Shaping of the Pentateuch (The Biblical Seminar 59). Sheffield, Academic Press, 1999. 189 p. 15,6 x 23,4. £14.95 – $19.95

Wegner, Paul D., *The Journey from Texts to Translations.* The Origin and Development of the Bible. Grand Rapids, Baker Books, 1999. 462 p. 18,5 x 26,1. $33.99

Weitzman, Michael Perry, *The Syriac Version of the Old Testament.* An Introduction (University of Cambridge Oriental Publications 56). Cambridge, University Press, 1999. xiv-355 p. 18 x 25,4. £50.00 – $79.95

West, Gerald O., *The Academy of the Poor.* Towards a Dialogical Reading of the Bible (Interventions 2). Sheffield, Academic Press, 1999. 182 p. 15,6 x 23,5. £10.45 – $14.95

White, John L., *The Apostle of God.* Paul and the Promise of Abraham. Peabody, MA, Hendrickson Publishers, 1999. xxxvi-277 p. 16 x 23,5

Wimbush, Vincent L. – **Briggs**, Sheila (eds.), *Rhetoric of Resistance.* A Colloquy on Early Christianity as Rhetorical Formation (Semeia 79). Atlanta, Scholars Press, 1997. 118 p. 15,3 x 23,4. $19.95

Zakovitch, Yair, *Das Buch Rut. Ein jüdischer Kommentar.* Mit einem Geleitwort von Erich Zenger (SBS 177). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1999. 192 p. 13,5 x 20,7. DM 47,80 – ÖS 349 – SFr 45,50 – €24,44; Abo-Preis: DM 43 – ÖS 314 – SFr 40,80 – €21,99

Zumstein, Jean, *Kreative Erinnerung.* Relecture und Auslegung im Johannesevangelium. Übersetzungen von Esther Straub. Zürich – Freiburg im Breisgau, Pano Verlag, 1999. 237 p. 14,7 x 20,7. DM 32 – SFr 30

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa

 Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

Finito di stampare il 15 marzo 2000
Tip. «Don Bosco» – Via Prenestina, 468 – 00171 Roma